Jacques Ranciere

Εισάγοντας τη Διαφωνία

Δεν είμαι ένας 'πολιτικός φιλόσοφος.'[1] Γενικώς, δεν πιστεύω στις 'διαιρέσεις' της φιλοσοφίας. Κι ούτε πιστεύω στην τοποθέτηση της φιλοσοφίας μέσα σε κάποιον καταμερισμό των γνώσεων και των λόγων (discourses). Για μένα, η φιλοσοφία αποτελείται από ιδιόμορφους κόμβους σκέψης, οι οποίοι ανοίγονται, όταν ακυρώνονται οι κατεστημένες διαιρέσεις μεταξύ κλάδων και πειθαρχιών. Πράγματι, σ' αντίθεση μ' αυτές τις διαιρέσεις, εξακολουθώ να περιπλανιέμαι μέσα στη λογοτεχνία, την κοινωνική ιστορία, την πολιτική και την αισθητική. Και συνεχίζω να το κάνω εξ αιτίας των προβλημάτων και των αντικειμένων της σκέψης, που προκύπτουν από τα 'μη φιλοσοφικά' γεγονότα.

Έτσι, την επαύριο του '68 και μετά το σβήσιμο των ελπίδων για την προσδοκούμενη ενότητα των κινημάτων των φοιτητών και των εργατών, ξεκίνησα να αναθεωρώ την ιστορία των σχέσεων μεταξύ εργατικών κινημάτων και ουτοπιών ή θεωριών κοινωνικού μετασχηματισμού. Προσπάθησα να κατανοήσω την ιστορία της εργατικής χειραφέτησης απ' τις απαρχές της, να δείξω την αρχέγονη πολυπλοκότητά της και την πολυπλοκότητα των σχέσεών της μ' αυτές τις ουτοπίες και τις θεωρίες.

Αργότερα, σ' ανταπόκριση των εξελίξεων της δεκαετίας του 1990, προσπάθησα να επεξεργασθώ ένα θεωρητικό πλαίσιο για ένα νέο στοχασμό πάνω στην πολιτική. Η κατάσταση στη δεκαετία του 1990 δημιουργούσε πολλές εκπλήξεις, οι οποίες απαιτούσαν μια αναθεώρηση της έννοιας της δημοκρατίας και, στην πραγματικότητα, ακόμη και της έννοιας της ίδιας της πολιτικής.

Εκ πρώτης όψης, η κατάρρευση του Σοβιετικού συστήματος είχε μια συνέπεια διπλής εκτόνωσης (à *double détente*). Φαινόταν ότι σήμαινε το θάνατο της παλιάς αντίθεσης μεταξύ τυπικής και πραγματικής δημοκρατίας κι, επομένως, ότι εξάγγελλε το θρίαμβο των αξιών της ονομαζόμενης τυπικής δημοκρατίας. Δηλαδή, φαινόταν να επιτρέπει τις αξίες του δημοκρατικού διαλόγου να ταυτίζονται μ' εκείνες της φιλελεύθερης οικονομίας και του κράτους δικαίου. Τότε, γίναμε μάρτυρες μιας διάνθισης των διαβεβαιώσεων για την επιστροφή της πολιτικής με διαφορετικές μορφές: Κάποιοι, ακολουθώντας τον Leo Strauss, πανηγύριζαν για την επιστροφή των πρωταρχικών αξιών της πολιτικής, που γινόντουσαν κατανοητές ως αναζήτηση του δημοσίου αγαθού. Άλλοι ξανανακάλυπταν το Arendtιανό όραμα, που αντέτασσε την πολιτική δράση στην αυτοκρατορία της κοινωνικής αναγκαιότητας. Κι άλλοι προωθούσαν την Rawlsιανή θεωρία της δικαιοσύνης ως ισότητας και την Habermasιανή εννοιολόγηση της επικοινωνιακής δράσης ως μοντέλων της δημοκρατίας.

Εκείνο όμως που η κατάρρευση του Σοβιετικού συστήματος αμέσως φανέρωσε ήταν μια εσωτερική εξασθένιση της ίδιας της δημοκρατίας, η οποία υποτίθετο ότι είχε θριαμβεύσει. Κι εδώ δεν αναφέρομαι στα προβλήματα των πρώην κομμουνιστικών χωρών. Η ταύτιση της τυπικής δημοκρατίας με τη φιλελεύθερη οικονομία, στην πραγματικότητα, εκδηλωνόταν όλο και περισσότερο στα ονομαζόμενα δημοκρατικά καθεστώτα. Εμφανιζόταν σαν μια εσωτερική εξάντληση του δημοκρατικού διαλόγου. Οπότε το τέλος της σοσιαλιστικής επιλογής δεν σηματοδοτούσε καμία ανανέωση του δημοκρατικού διαλόγου. Αντίθετα, σηματοδοτούσε την αναγωγή της δημοκρατικής ζωής στη διαχείριση των τοπικών συνεπειών της παγκόσμιας οικονομικής αναγκαιότητας. Η τελευταία, στην πραγματικότητα, επιβεβαιωνόταν σαν μια κοινή συνθήκη, που επέβαλε τις ίδιες λύσεις και στην αριστερά και στη δεξιά. Κι η ομοφωνία γι' αυτές τις λύσεις γινόταν η υπέρτατη δημοκρατική αξία.

Αυτό, δηλαδή, που συνόδευε τη διάλυση των Μαρξιστικών καθεστώτων ήταν η επικράτηση μιας συγκεκριμένης εκδοχής του Μαρξισμού, η οποία μετέτρεπε τις πολιτικές μορφές σε όργανα οικονομικών συμφερόντων κι αναγκαιοτήτων. Ταυτόχρονα, οι θεωρίες της 'επιστροφής της πολιτικής,' του δημοσίου αγαθού κ.λπ. γινόντουσαν οι ιδανικές δικαιολογήσεις του συστήματος της ομοφωνίας. Οι διαβεβαιώσεις για την πρωτοκαθεδρία του πολιτικού πάνω στο 'κοινωνικό' μπορούσαν να ακουσθούν παντού. Στην πραγματικότητα όμως, αυτό που οι διαβεβαιώσεις αυτές κατάφερναν να κάνουν ήταν να στιγματίζουν τα κοινωνικά κινήματα, τα οποία μαχόντουσαν εναντίον της ταύτισης της δημοκρατίας με την κρατική διαχείριση της οικονομικής αναγκαιότητας[2]. Η φαινομενική επιστροφή της πολιτικής, στην πραγματικότητα, ήταν η ρευστοποίησή της. Αυτή η

ρευστοποίηση δεν απαιτούσε με τη σειρά της τίποτε λιγότερο απ' την επανεξέταση των παρακάτω ερωτημάτων. Ποια είναι η ιδιαιτερότητα της δημοκρατίας; Ποια είναι η ιδιαιτερότητα της πολιτικής ως μορφής κοινής δράσης; Κι από τι συνίσταται αυτό το 'κοινό';

Αυτός ο συλλογισμός γινόταν όλο και περισσότερο επιτακτικός, καθώς ο θρίαμβος της συναινετικής δημοκρατίας έφερνε μαζί του κι ορισμένα αντίθετα αποτελέσματα. Η 'ομοφωνία' παρουσιαζόταν σαν ο κατευνασμός των συγκρούσεων, που προέρχονταν από τις ιδεολογίες της κοινωνικής πάλης, αλλά παρόλα αυτά συνεπαγόταν οτιδήποτε άλλο εκτός από την ειρήνη. Όχι μόνο ένα πλήθος εθνών απελευθερωμένων απ' το Σοβιετικό σύστημα έπεφταν θύματα εθνικών και θρησκευτικών συγκρούσεων – μερικές φορές ακραίων μορφών – αλλά ακόμη κι ένα πλήθος συναινετικών-δημοκρατικών κρατών γινόντουσαν μάρτυρες της επανεμφάνισης κι επιτυχίας των ρατσιστικών και ξενοφοβικών κινημάτων.

Τότε, οι νέες αυτές μορφές βίας, που διατάραζαν το συναινετικό ειδύλλιο, εμφανίζονταν με δυο τρόπους. Πρώτα, μπορούσαν να ειδωθούν από το εσωτερικό της λογικής της ομοφωνίας. Δηλαδή, γινόντουσαν κατανοητές ως εξαιρέσεις της ομοφωνίας και, ως εξαιρέσεις, παρουσιάζονταν σαν υπολείμματα του παρελθόντος ή μιας πρόσκαιρης οπισθοδρόμησης. Σύμφωνα μ' αυτό, η επιτυχία της ακροδεξιάς στη Γαλλία και μετά και σ' άλλες Ευρωπαϊκές χώρες μπορούσε να εξηγηθεί σαν η αντίδραση των κοινωνικών στρωμάτων, που απειλούνταν από τον εκσυγχρονισμό.

Η σκέψη μου ακολούθησε την αντίστροφη πορεία: τα φαινόμενα αυτά θα έπρεπε να ειδωθούν όχι σαν εξαιρέσεις, αλλά σαν συνέπειες της λογικής της ομοφωνίας. Θα έπρεπε να ειδωθούν σαν αποτελέσματα, όχι οικονομικών ή κοινωνιολογικών αιτιών, αλλά της εξάλειψης της δημοκρατίας και της πολιτικής, που συγκροτούσε τη λογική της ομοφωνίας. Η πολιτική, μ' άλλα λόγια, έπρεπε να ειδωθεί σαν κάτι που απορριπτόταν από την πολιτική των ταυτοτήτων, γιατί είχε ήδη απορριφθεί από τη λογική της ομοφωνίας. Η πολιτική έπρεπε επίσης να ειδωθεί σαν κάτι ριζικά ετερογενές ως προς την παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτό ήταν που υπαγόρευε μια καινούργια ανάγνωση της πολιτικο-φιλοσοφικής παράδοσης, που επεχείρησα να κάνω στη *Διαφωνία*.

Σύμφωνα με την παράδοση αυτή, η πολιτική απορρέει από το αναλλοίωτο μιας ανθρωπολογικής συνθήκης. Το αναλλοίωτο μπορεί να είναι ο φόβος, που αναγκάζει τα άτομα να ενωθούν. Ή μπορεί να είναι η κατοχή της γλώσσας, που επιτρέπει τη συζήτηση. Έτσι, πολλά έχουν ειπωθεί στην πολιτική φιλοσοφία γι' αυτή τη γλωσσολογική δύναμη του ανθρώπινου ζώου, σε σχέση είτε με τον Αριστοτελικό ορισμό του ανθρώπου ως ζώου προικισμένου με λόγο ή με την πραγματολογία της γλώσσας, που καθιέρωσε ο Χάμπερμας. Και στις δυο περιπτώσεις, ο ορισμός της πολιτικής πολιτιότητας φαίνεται να έπεται λογικά απ' τον ορισμό του ανθρώπινου ζώου ως ζώου προικισμένου με γλώσσα. Ο Αριστοτέλης ουσιαστικά λέει: ο άνθρωπος είναι ένα πολιτικό ζώο – μπορεί να αναγνωρισθεί απ' την κατοχή-του του λόγου, που του επιτρέπει να συζητήσει το δίκαιο και το άδικο, ενώ απ' την άλλη μεριά τα ζώα έχουν φωνή μόνο για να εκφράσουν την ευχαρίστηση και τον πόνο (*Πολιτική* 1253α). Κάπου αλλού προσθέτει ότι ο πολίτης είναι αυτός, που συμμετέχει στα γεγονότα για να κυβερνά και να κυβερνάται. Η συναγωγή της δεύτερης πρότασης απ' την πρώτη είναι προφανώς απλή, όπως είναι κι η θεμελίωση της αμοιβαιότητας, που χαρακτηρίζει εν γένει την πολιτική και τη δημοκρατία, στη βάση του κοινού ανθρώπινου προνομίου της γλώσσας. Με τον ίδιο τρόπο, ο Χάμπερμας δείχνει ότι η μετάβαση σε μια διαλογική σχέση για την υπεράσπιση ορισμένων συμφερόντων κι αξιών απαιτεί την αποδοχή των διαβεβαιώσεων των αντικειμενικών κριτηρίων εγκυρότητας για την αποφυγή των εκφραζόμενων αντιφάσεων. Φαίνεται ότι το γεγονός ότι πρέπει κανείς να δώσει το λόγο του, για να γίνει καταληπτός, συνεπάγεται το εμμενές τέλος της αλληλο-κατανόησης ως βάσης της ορθολογικής κοινότητας.

Φυσικά, δεν υπάρχουν αποδείξεις γι' αυτού του είδους τα συμπεράσματα. Στην πραγματικότητα, αμέσως μετά την πρόταση για την ουσία του πολιτικού ζώου, ο Αριστοτέλης κάνει τη διάκριση μεταξύ εκείνων, που κατέχουν τη γλώσσα, κι εκείνων, σαν τους σκλάβους, που μπορούν μόνο να την καταλάβουν. Κι αυτό διότι η κατοχή της γλώσσας δεν αποτελεί καμία φυσική ικανότητα. Είναι μια συμβολική διαίρεση, δηλαδή, ένας συμβολικός προσδιορισμός της σχέσης

μεταξύ της τάξης του λόγου (ως ομιλίας) και της τάξης των σωμάτων – κάτι που εξηγεί γιατί η ίδια η διάκριση μεταξύ ανθρώπινης ομιλίας και φωνής των ζώων είναι προβληματική. Παραδοσιακά, αρκούσε να μην ακούγεται τι έβγαινε απ' τα χείλη της πλειονότητας των ανθρωπίνων όντων – των σκλάβων, των γυναικών, των εργατών, των αποικιοκρατούμενων ανθρώπων κ.λπ. – σαν γλώσσα, κι, αντί γι' αυτό, να ακούγονται μόνο κραυγές πείνας, οργής ή υστερίας, για να αρνούνται σ' αυτούς την ιδιότητα του να είναι πολιτικά ζώα. Ήταν ακριβώς με τέτοιους όρους που γύρω στο 1830 ο Γάλλος στοχαστής Ballanche ξανάγραψε την απολογία της αποστασίας των Πληβείων στον Αβεντίνο λόφο στην αρχαία Ρώμη. Η σύγκρουση ήταν, πάνω απ' όλα, για το ποιοι μπορούσαν να μιλούν. Οι Πληβείοι, συγκεντρωμένοι στον Αβεντίνο λόφο, διεκδικούσαν μια συμφωνία με τους Πατρικίους. Οι Πατρίκιοι απαντούσαν ότι αυτό ήταν αδύνατο, γιατί η σύναψη της συμφωνίας απαιτούσε τη δυνατότητα να μπορεί κανείς να δώσει το λόγο του: αφού οι Πληβείοι δεν είχαν ανθρώπινη ομιλία, δεν μπορούσαν να δώσουν κάτι που δεν κατείχαν. Κατείχαν μόνο ένα "είδος μουγκρητού, το οποίο ήταν σημάδι των αναγκών τους κι όχι επίδειξη ευφυΐας." Επομένως, για να μπορούν να καταλαβαίνουν τι έλεγαν οι Πληβείοι, έπρεπε πρώτα να γίνει παραδεκτό ότι μιλούσαν. Κι αυτό απαιτούσε ένα νέο κόσμο αντιλήψεων, έναν κόσμο όπου – αντίθετα μ' όλες τις αντιληπτές αποδείξεις – αυτοί που δούλευαν για να ζήσουν είχαν κοινές υποθέσεις, κοινά πράγματα, με τους ελεύθερους ανθρώπους, αλλά και φωνή για να καθορίσουν και να επιχειρηματολογήσουν πάνω σ' αυτές τις κοινές υποθέσεις, τα κοινά πράγματα.

Αυτή είναι η σημασία της 'διαφωνίας' ('misentente'). Δεν μπορεί να συναχθεί από το ανθρωπολογικό γεγονός της γλώσσας. Τίποτε δεν μπορεί να συναχθεί από κάποια ανθρωπολογική ιδιότητα, που είναι γενικώς κοινή στην ανθρωπότητα, επειδή το 'κοινό' πάντα είναι αμφισβητήσιμο στο πιο άμεσο επίπεδο: στο γεγονός της ζωής μέσα στον ίδιο κόσμο, με τις ίδιες αισθήσεις και τις ίδιες ικανότητες κατοχής του κοινού. Η συναγωγή της ύπαρξης ενός κοινού πολιτικού κόσμου από την κατανόηση της γλώσσας δεν μπορεί ποτέ να είναι φυσική, όταν στον κόσμο προϋποτίθεται ότι υπάρχει μια διαμάχη για το τι είναι κοινό. Η 'διαφωνία' ('misentente') – ένας όρος που δύσκολα μεταφράζεται έξω από τα γαλλικά – δηλώνει ακριβώς την ύπαρξη αυτού του κομβικού σημείου μεταξύ δυο πραγμάτων. Σημαίνει, απ' τη μια μεριά, "το γεγονός της αδυναμίας ακρόασης, της αδυναμίας κατανόησης" κι, απ' την άλλη μεριά, "τη διαμάχη, τη διχογνωμία." Ο συνδυασμός των δυο εννοιών συνεπάγεται μόνο το εξής γεγονός: ότι η ακρόαση κι η κατανόηση της γλώσσας δεν παράγουν από μόνες τους καμία απ' τις πραγματικότητες της εξισωτικής κοινότητας. Οι εξισωτικές πραγματικότητες συμβαίνουν μόνο δια μέσω κάποιου εξαναγκασμού, δηλαδή, μιας θεσμοθέτησης της διαμάχης, που αμφισβητεί τις ενσωματωμένες στις αντιλήψεις αποδείξεις της ανισωτικής λογικής. Η διαμάχη είναι η πολιτική.

Στην πραγματικότητα, αυτό ακριβώς είναι το περιεχόμενο της λέξης 'δημοκρατία.' Η ονομασία αυτή πρέπει να κρατήσει όλη της την πολεμική δύναμη. Ανακαλύφθηκε όχι απ' τους δημοκράτες σαν κραυγή συσπείρωσης αλλά απ' τους εχθρούς της σαν όρος ύβρεως. Η δημοκρατία σήμαινε τη δύναμη των ανθρώπων, που δεν είχαν τίποτε, την ομιλία εκείνων, που δεν έπρεπε να ομιλούν, εκείνων που, στην πραγματικότητα, δεν αποτελούσαν ομιλούντα όντα. Οι πρώτες σημαντικές εμφανίσεις του όρου 'δήμος' μπορούν να βρεθούν στον Όμηρο και πάντοτε σε σχέση με καταστάσεις ομιλίας. Οι Έλληνες κι οι Τρώες αρχηγοί παράλληλα κατάγγελλαν το ίδιο σκάνδαλο: ότι οι άνδρες του δήμου – οι άνδρες που αποτελούσαν μέρος του ακαθόριστου συνόλου των ανθρώπων 'πέρα από την αρίθμηση' – έπαιρναν το θάρρος να μιλήσουν.

Η λέξη 'δήμος' δεν χαρακτηρίζει το φτωχό ή κακόμοιρο τμήμα του πληθυσμού. Στην πραγματικότητα, χαρακτηρίζει εκείνους, που βρίσκονται έξω από την αρίθμηση, εκείνους που δεν μπορούν να διεκδικήσουν κανένα ιδιαίτερο τίτλο πάνω στα κοινά πράγματα. Στους *Νόμους*, ο Πλάτων απαριθμεί όλους τους τίτλους – ηλικίας, καταγωγής, αρετής, γνώσης, δύναμης κ.λπ. – που απαιτούνται για την άσκηση της εξουσίας, τίτλους που δίνουν σε κάποιους το δικαίωμα να κυβερνούν κάποιους άλλους – οι οποίοι, αντίθετα, είναι νεαρά άτομα, ταπεινής καταγωγής, αδαείς κ.λπ. Αλλά ακριβώς στο τέλος της λίστας βρίσκεται ένας τίτλος που δεν είναι τέτοιος: το κομμάτι του Θεού, όπως ειρωνικά το ονομάζει, δηλαδή, το μερίδιο της μοίρας, της τύχης ή, απλώς, της δημοκρατίας.

Η δημοκρατία, άρα λοιπόν, είναι η ιδιαίτερη δύναμη εκείνων, που δεν έχουν κανένα άλλον

κοινό τίτλο, για να εξασκήσουν την εξουσία, πέρα απ' τον 'τίτλο' ότι δεν δικαιούνται να την εξασκήσουν. Η δημοκρατία είναι η διάρρηξη όλων των λογικών, που σκοπεύουν να θεμελιώσουν την κυριαρχία πάνω σε κάποιο δικαίωμα κυριάρχησης. Υπάρχουν πολλές τέτοιες λογικές, αλλά όλες μέσω διαφόρων διαμεσολαβήσεων μπορούν να αναχθούν σε δυο: στη λογική της καταγωγής και στη λογική του πλούτου. Αντίθετα, η δύναμη εκείνων χωρίς κανένα τίτλο είναι το ατύχημα, που διακόπτει το παιχνίδι αυτών των λογικών και, με τον τρόπο αυτό, και την κυρίαρχη μετάβαση, που οδηγεί από την αρχαϊκή δύναμη της καταγωγής στη σύγχρονη δύναμη του πλούτου. Είναι το ατύχημα, που επιτρέπει την πολιτική να υπάρχει σαν τέτοια. Η πολιτική δεν είναι η γενική τέχνη της διακυβέρνησης των συνόλων των ανθρώπων δυνάμει κάποιας αρχής, εγγενούς στον ορισμό του ανθρώπινου όντος. Είναι το ατύχημα, που διακόπτει τη λογική, με την οποίαν εκείνοι, που έχουν έναν τίτλο να κυβερνούν, κυριαρχούν – έναν τίτλο που επιβεβαιώνεται μόνο απ' το ίδιο το γεγονός ότι επικυριαρχούν. Η ανθρώπινη διακυβέρνηση δεν είναι η εφαρμογή κάποιας 'πολιτικής αρετής,' έμφυτης στο ανθρώπινο ζώο. Αντίθετα, τα μόνα που υπάρχουν είναι η ενδεχομενικότητα της κυριαρχίας, που είναι θεμελιωμένη στον εαυτό της, και η ενδεχομενικότητα της ισότητας, που επιχειρεί να αναστείλει την προηγούμενη ενδεχομενικότητα.

Μεταξύ της γενικής ανθρώπινης ικανότητας για ομιλία και του ορισμού της 'πολιτιότητας,' σαν ικανότητα να κυβερνά κανείς και να κυβερνάται, βρίσκεται η 'διαφωνία,' η οποία ανοίγει τη σφαίρα της πολιτικής, σαν αναστολή όλων των λογικών, που θα βάσιζαν την κυριαρχία πάνω σε κάποια συγκεκριμένη αρετή. Εδώ έγκειται η δύναμη του δήμου, που γίνεται κατανοητός σαν συλλογή όλων εκείνων, που δεν κατέχουν κανένα τίτλο, ο οποίος θα τους επέτρεπε να κυριαρχούν ή να κυριαρχούνται. Η δημοκρατία, μ' αυτήν την έννοια, δεν είναι ένα πολιτικό καθεστώς μέσα σε μια ταξινόμηση διαφόρων μορφών διακυβέρνησης. Ούτε είναι μορφή κοινωνικής ζωής, όπως την θεωρεί η Tocquevilleaνή παράδοση. Μάλλον, η δημοκρατία αποτελεί τον θεσμό της ίδιας της πολιτικής ως παρεκτρεπόμενης μορφή διακυβέρνησης.

Ο όρος 'δήμος,' σαν το κύριο υποκείμενο της πολιτικής, συνοψίζει την παρεκτρεπόμενη, αναρχική φύση της πολιτικής. Ο δήμος δεν είναι η πραγματική ολότητα ή η ιδανική συνάθροιση της ανθρώπινης συλλογικότητας. Ούτε είναι οι μάζες απέναντι στην ελίτ. Αντίθετα, ο δήμος είναι ένας αφηρημένος διαχωρισμός ενός πληθυσμού απ' τον ίδιο των εαυτό του. Είναι ένα συμπληρωματικό κομμάτι πάνω και πέρα απ' το άθροισμα των κομματιών του πληθυσμού. Γι' αυτό, τα πολιτικά υποκείμενα δεν είναι αντιπρόσωποι των κομματιών του πληθυσμού, αλλά διαδικασίες υποκειμενοποίησης, που εισάγουν τη διαφωνία, τη διχογνωμία. Και η πολιτική διχογνωμία δεν είναι απλώς μια σύγκρουση συμφερόντων, γνωμών ή αξιών. Είναι μια σύγκρουση για το κοινό. Δεν είναι μια έριδα για το ποιες λύσεις πρέπει να εφαρμοσθούν σε κάποια κατάσταση, αλλά μια διένεξη για την ίδια την κατάσταση, μια διένεξη για το τι είναι ορατό σαν στοιχείο της κατάστασης, για το ποια ορατά στοιχεία ανήκουν σ' αυτό που είναι κοινό, για την ικανότητα των υποκειμένων να καθορίζουν αυτό το κοινό και να επιχειρηματολογούν γι' αυτό. Η πολιτική διχογνωμία είναι η διαίρεση των ίδιων των αντιληπτών δεδομένων.

Κάτι τέτοιο προϋποθέτει τη χάραξη μιας διαχωριστικής γραμμής στο εσωτερικού αυτού, που γενικώς χαρακτηρίζεται ως πολιτική σφαίρα. Η πολιτική δεν είναι κυρίως η άσκηση της εξουσίας ή η λήψη αποφάσεων για κοινές υποθέσεις. Κάθε απόφαση για τα κοινά πράγματα απαιτεί να υπάρχουν από πριν τα ίδια τα κοινά, δηλαδή, να υπάρχει κάποια μορφή συμβολισμού του κοινού. Υπάρχουν δυο γενικές μορφές αυτού του συμβολισμού του κοινού. Η πρώτη συμβολίζει την κοινότητα σαν σύνολο κάποιων καλά ορισμένων τμημάτων, τόπων και λειτουργιών, καθώς και τις ιδιότητες και τις ικανότητες, που αντιστοιχούν σ' αυτά, όλα από τα οποία προϋποθέτουν μια σταθερή κατανομή των πραγμάτων σε κοινά και ιδιωτικά – δηλαδή, μια διάκριση, που κι αυτή, απ' τη μεριά της, εξαρτάται από μια διατεταγμένη κατανομή του ορατού και του αοράτου, του θορύβου και της ομιλίας κ.λπ. Αυτός ο τύπος της κατανομής μπορεί να πάρει κάποιες περισσότερο ή λιγότερο αρχαϊκές ή σύγχρονες μορφές. Εκτείνεται απ' τους Πατρικίους, που δεν άκουγαν την ομιλία των Πληβείων, ως τη σύγχρονη στατιστική, όπου οι γνώμες κατανέμονται σαν λειτουργίες των τμημάτων του πληθυσμού, όπως των κοινωνικο-οικονομικών ή ηλικιακών μονάδων. Είτε στην αρχαϊκή ή στη σύγχρονη μορφή, ο τρόπος αρίθμησης των τμημάτων, τόπων και λειτουργιών παραμένει ο ίδιος. Αυτός ο τρόπος αρίθμησης ορίζει ταυτόχρονα τους τρόπους ύπαρξης, πράξης

και ομιλίας, που είναι κατάλληλοι για τα αντίστοιχα τμήματα. Αυτόν τον τρόπο συμβολισμού του κοινού, δηλαδή, την αρχή της κατανομής και πληρότητας, που δεν αφήνει κανένα χώρο για το συμπλήρωμα, τον ονομάζω 'πολιτική τάξη' (*police*).

Και κρατώ το όνομα της 'πολιτικής' (*politique*) για μια άλλη, δεύτερη μορφή συμβολισμού του κοινού, μια μορφή που θέτει τον προβληματισμό για τις διαιρέσεις μεταξύ του κοινού και του ιδιωτικού, του ορατού και του αοράτου, του ακροάσιμου και του αποσιωπώμενου. Αυτός ο προβληματισμός προϋποθέτει τη λειτουργία των συμπληρωματικών υποκειμένων, των υποκειμένων, που δεν μπορούν να αναχθούν σε κοινωνικές ομάδες ή σε ταυτότητες, αλλά είναι μάλλον συλλογικότητες ενός περισσεύματος εκφράσεων και επιδείξεων, πέρα απ' την αρίθμηση των κοινωνικών ομάδων. Ο νεαρός Μαρξ σε μια γνωστή διατύπωσή του μιλά για το προλεταριάτο σαν μια "κοινωνική τάξη, η οποία δεν είναι κοινωνική τάξη, αλλά η διάλυση όλων των τάξεων." Παραφράζοντας αυτή την φράση απ' την αρχική της έννοια του Μαρξ, τη μετέτρεψα σ' έναν ορισμό των πολιτικών υποκειμένων στη γενικότητά τους, διότι, ακόμη κι όταν φέρνουν το ίδιο όνομα με τις κοινωνικές ομάδες, τα πολιτικά υποκείμενα είναι εκείνες οι υπεράριθμες συλλογικότητες, οι οποίες καθιστούν προβληματική την αρίθμηση των τμημάτων της κοινότητας, καθώς και τις σχέσεις περιεκτικότητας κι αποκλεισμού, που ορίζουν κάθε τέτοια αρίθμηση. Με την έννοια αυτή, οι 'εργάτες' ή οι 'προλετάριοι' ήταν τα υποκείμενα, που είχαν θεσπίσει τη διαμάχη για τον χαρακτήρα (ιδιωτικό ή κοινό;) του κόσμου της εργασίας. Οι ενέργειές τους έκαναν να γίνει δημόσια ορατός ένας κόσμος, που προηγούμενα γινόταν αντιληπτός μόνο σαν μια οικιακή δραστηριότητα. Έκαναν τους κατοίκους του κόσμου να γίνουν ορατοί σαν όντα, που ανήκουν στον ίδιο (δημόσιο) κόσμο, στον οποίον κι άλλα άτομα ανήκουν, δηλαδή, σαν όντα ικανά να έχουν κοινή ομιλία και σκέψη. Μια τέτοια έκφραση μπορούσε να συμβεί μόνο με τη μορφή της διάστασης απόψεων, όπως αυτό είχε επίσης συμβεί και κάποια άλλη ιστορική στιγμή με την έκφραση των ικανοτήτων των γυναικών. Κάθε φορά, αυτό που ήταν σημαντικό ταυτόχρονα ερχόταν να αμφισβητήσει τα ήδη παραδεκτά αντιληπτά δεδομένα και να μετασχηματίσει τον κόσμο. Αυτό όμως που έχουμε μπροστά μας, κατά πρώτο λόγο, δεν είναι η ιστορική μορφή της εισόδου των αποκλεισμένων ομάδων στη δημόσια θέαση. Όλες οι πολιτικές δραστηριότητες προϋποθέτουν την ανασκευή των αποδεκτών υποθέσεων για τα δεδομένα μιας κατάστασης και την εισαγωγή των αντικειμένων και των υποκειμένων, που προηγουμένως δεν μπορούσαν να αριθμηθούν.

Γι' αυτό το λόγο, αναδύεται ένας φαύλος κύκλος, που περικλείει την αντίθεση μεταξύ του πολιτικού και του κοινωνικού, όπως αυτή είχε διατηρηθεί από μια συγκεκριμένη ανάγνωση (Strauss, Arendt) της αρχαίας φιλοσοφίας. Η παράδοση αυτή επιχειρούσε να εξαγνίσει την πολιτική απ' το σφετερισμό του κοινωνικού, αλλά το αποτέλεσμα ενός τέτοιου εξαγνισμού ήταν η αναγωγή της πολιτικής στο κράτος και, τοιουτοτρόπως, το καπάρωμα της πολιτικής μόνο στα χέρια αυτών, που είχαν έναν 'τίτλο' να την ασκήσουν. Η πολιτική, όμως, συνίσταται στην ανάδειξη του προβληματικού χαρακτήρα των διαιρέσεων μεταξύ κοινωνικού-πολιτικού, ιδιωτικού-δημοσίου. Η πραγματολογική λογική του Χάμπερμας περιέχει τον ίδιο τύπο φαύλου κύκλου. Η 'εκφραζόμενη (performative) αντίφαση' λειτουργεί μόνον εφόσον προϋποτίθεται ότι υπάρχει μια ορισμένη κατάσταση ομιλίας, στην οποία οι συμμετέχοντες και οι κανόνες έχουν ήδη συγκροτηθεί. Αλλά, ο πολιτικός διάλογος αναπτύσσεται ακριβώς σ' εκείνες τις καταστάσεις, στις οποίες δεν υπάρχει κανένα απριόρι σενάριο, που να διέπει τα αντικείμενα ή τους συμμετέχοντες στα κοινά δρώμενα. Στην πολιτική, τα υποκείμενα δρουν έτσι ώστε να δημιουργούν τα ίδια τη σκηνή, πάνω στην οποία τα προβλήματα μπορούν να γίνουν ορατά – μια σκηνή με υποκείμενα κι αντικείμενα σε πλήρη θέαση μπροστά στους 'συμμετέχοντες,' οι οποίοι όμως δεν μπορούν να τα 'δουν.'

Αυτό σημαίνει ότι η πολιτική δεν είναι ένα αμετάβλητο δεδομένο των ανθρώπινων κοινωνιών. Υπάρχουν πάντοτε οι διάφορες μορφές της εξουσίας, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι υπάρχει πάντοτε η πολιτική. Η πολιτική εμφανίζεται μόνον όταν τα πολιτικά υποκείμενα ξεκινούν μια διαμάχη για τα αντιληπτά δεδομένα της κοινής τους ζωής. Η διαφορά τους είναι πάντοτε επισφαλής, καθώς τα πολιτικά υποκείμενα είναι μηχανισμοί (*dispositifs*) έκφρασης, που είναι παραπανίσια σε σχέση με τα τμήματα της κοινωνίας ή τις συλλογικές ταυτότητες. Βρίσκονται πάντοτε στα πρόθυρα της εξαφάνισης, είτε απλώς εξ αιτίας του μαρασμού τους ή, συχνότερα από ποτέ άλλοτε, με την επανα-ενσωμάτωσή τους, την ταύτισή τους με κοινωνικές ομάδες ή με

φανταστικά σώματα: οι 'εργάτες' κι οι 'προλετάριοι' υπήρξαν κάποτε παραδειγματικά υποκείμενα, πριν την ενσωμάτωσή τους σαν τμήματα της κοινωνίας ή σαν ένδοξα σώματα μιας νέας κοινότητας.

Η ταύτιση της δημοκρατίας με την ομοφωνία είναι η τρέχουσα μορφή αυτής της εξαφάνισης. Η ομοφωνία δεν σημαίνει απλώς εξάλειψη των συγκρούσεων προς όφελος των κοινών συμφερόντων. Η ομοφωνία σημαίνει εξάλειψη της αμφισβητητικής, συγκρουσιακής φύσης των ίδιων των δεδομένων της κοινής ζωής. Αναγάγει την πολιτική διαφορά στην ομοιογένεια, που ταιριάζει με την πολιτική τάξη. Η ομοφωνία γνωρίζει μόνο: τα πραγματικά τμήματα της κοινότητας, τα προβλήματα γύρω απ' την αναδιανομή των εξουσιών και του πλούτου μεταξύ των τμημάτων αυτών, τους υπολογισμούς των εμπειρογνωμόνων για τις δυνατές μορφές αυτής της αναδιανομής και τις διαπραγματεύσεις μεταξύ των αντιπροσώπων των διαφόρων αυτών τμημάτων. Μ' άλλα λόγια, το συναινετικό κράτος υποστηρίζει τις παγκόσμιες οικονομικές αναγκαιότητες και τις παρουσιάζει σαν αναπόφευκτα δεδομένα, για να κατορθώσει να μετασχηματίσει τις συγκρούσεις πάνω στο τι είναι κοινό σε εσωτερικά προβλήματα της κοινότητας. Κι όλα αυτά προϋποθέτουν ότι είναι δυνατή μια ολόκληρη αντικειμενοποίηση των προβλημάτων και των τμημάτων της κοινωνίας. Επομένως, η ομοφωνία είναι, στην πραγματικότητα, η σύγχρονη μορφή της αναγωγής της πολιτικής στην πολιτική τάξη. Κι οι φιλοσοφίες της επιστροφής του πολιτικού και της επιστροφής στην πολιτική αποτελούν την ιδεολογική στέψη αυτής της πραγματικής αποπολιτικοποίησης.

Απ' εδώ, μπορούμε να καταλάβουμε πώς η ομοφωνία προσπαθεί να δημιουργήσει νέες μορφές ταυτοτικού πάθους. Η καρδιά της ομοφωνίας βρίσκεται στην καταστολή των υπεραρίθμων πολιτικών υποκειμένων, του πλεονάσματος των ατόμων, που μένουν έξω από την ανάλυση του πληθυσμού σε τμήματα, των υποκειμενοποιήσεων των ταξικών συγκρούσεων, που υπερτίθενται πάνω στις συγκρούσεις συμφερόντων μεταξύ τμημάτων του πληθυσμού. Στην καρδιά της ομοφωνίας κείται το όνειρο για μια διαχείριση των υποθέσεων, στην οποίαν όλες οι μορφές συμβολισμού του κοινού κι, επομένως, κι όλες οι συγκρούσεις για τους συμβολισμούς έχουν αχρηστευθεί σαν ιδεολογικά φαντάσματα.

Φυσικά, δεν υπάρχει τίποτε τέτοιο σαν την απλή διαχείριση των κοινών συμφερόντων ή το μηδενικό συμβολισμό της κοινότητας. Όσες φορές εξαφανίζεται η παράδοξη δύναμη αυτών που στερούνται τίτλων, παραμένει η σύγκρουση μεταξύ των δυο μεγάλων τίτλων, των δυνάμεων του πλούτου και της καταγωγής. Όσες φορές οι περίσσιοι άνθρωποι της δημοκρατίας εξαφανίζονται, κάποιοι άλλοι άνθρωποι εμφανίζονται: δηλαδή, τα σώματα εκείνων με το ίδιο αίμα, προγόνους ή ταυτότητα. Κι όσες φορές ο εργάτης ή ο προλετάριος εξαφανίζεται σαν φιγούρα της πολιτικής διαφορετικότητας, ο μετανάστης παραμένει σαν μια γυμνή, ασυμβόλιστη φιγούρα του άλλου. Αυτός ο άλλος δεν μπορεί πλέον να αριθμηθεί, ούτε ακόμη και στο όνομα του αναρίθμητου. Μπορεί μόνο να εμφανισθεί σαν κάτι που πρέπει να αποκλεισθεί, που είναι ορατό ότι βρίσκεται σε περίσσεια σ' οποιαδήποτε σχέση με την κοινότητα. Απ' τη μια μεριά, έτσι, ο ταυτοτικός εξτρεμισμός φέρνει τη συναινετική λογική της υποταγής των περίσσιων υποκειμένων στη λογική της συνέπεια. Κι απ' την άλλη μεριά, αυτοπαρουσιάζεται σαν η μοναδική εναλλακτική λύση απέναντι στην ομοφωνία, σαν η μοναδική δύναμη της άρνησης των νόμων των οικονομικών ή κοινωνιολογικών αναγκαιοτήτων κι, έτσι, και της παλινόρθωσης της εναλλακτικότητας και των συγκρούσεων. Στην πραγματικότητα όμως, ο ταυτοτικός εξτρεμισμός επανασυγκροτεί την αρχαϊκή εξουσία της καταγωγής σαν τη μοναδική εναλλακτική λύση, όταν η δημοκρατία αναγάγεται στο όνομα της ομοφωνίας στην απλή εξουσία του πλούτου.

Οι έννοιες, που παρατίθενται στη *Διαφωνία*, επιδιώκουν να μας δώσουν τα εργαλεία σκέψης για την ξεχωριστή ιστορική κατάσταση της έκλειψης της πολιτικής. Επιχειρούν να μας κάνουν να αναλογισθούμε για την κατάστασή μας μακριά απ' εκείνες τις μεγάλες διηγήσεις και προφητείες για το 'τέλος,' οι οποίες αποσκοπούν να μετασχηματίσουν την έκλειψη της πολιτικής σε κάποια τελική πραγμάτωση μιας μεγάλης ιστορικής μοίρας. Οι τελεολογίες αυτές παίρνουν διάφορες μορφές. Πρώτα, υπάρχει το όραμα του 'τέλους των ουτοπιών,' ο πανηγυρισμός της επιστροφής της πολιτικής της λογικής. Στην πραγματικότητα, όμως, η πολιτική της λογικής δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εξαφάνιση της πολιτικής για χάρη του μάνατζμεντ. Δεύτερο, υπάρχει το κοινωνιολογικό

όραμα του τέλους της πολιτικής, που ταυτίζει τη δημοκρατία στο τελικό της στάδιο με την αυτο-διαχείριση ή με την ειρηνική αλληλεπίδραση συμφερόντων και αισθημάτων, που χαρακτηρίζουν το 'δημοκρατικό μαζικό άτομο.' Αλλά όμως, η δημοκρατία δεν είναι μια κατάσταση του κοινωνικού, είναι μια διαίρεση της κοινωνίας. Και οι άνθρωποι της πολιτικής ποτέ δεν εξαφανίζονται σε μια απλή συνύπαρξη ατόμων και κοινωνικών ομάδων χωρίς υπόλοιπα, πάντοτε αντικαθίστανται από άλλους ανθρώπους. Τέλος, υπάρχει η θεματική του 'τέλους της ιστορίας,' που γίνεται κατανοητή σαν το τέλος της εποχής των συγκρούσεων και το πέρασμα σ' ένα μετα-ιστορικό ειρηνικό κόσμο. Κι όλα αυτά, ενώ στον κόσμο μας το μεγαλύτερο πλήθος των συγκρούσεων και των σφαγών γίνονται στ' όνομα του Θεού ή της φυλής. Ο κόσμος μας είναι ένας κόσμος, που κυριαρχείται από μια εξουσία, η οποία μπορεί να ειρηνεύσει τις συγκρούσεις – εδώ κι εκεί – μόνο καταφεύγοντας σε μια ένοπλη βία, που ταυτίζεται με τον αγώνα χωρίς όρια του Θεού ή του καλού εναντίον του ατέλειωτου κακού. Κάποιοι βρίσκουν διασκεδαστική την αρχαϊκή, ηθικο-θρησκευτική ρητορική, που χρησιμοποιεί ο George W. Bush. Άλλοι βλέπουν σ' αυτή μια δόση κυνισμού. Δεν νομίζω ότι ισχύει κανένα απ' τα δυο. Αυτό που έχουμε εδώ πέρα είναι απλώς το ακραίο όριο της λογικής της ομοφωνίας, δηλαδή, η διάλυση όλων των πολιτικών διαφορών και των νομικών διακρίσεων μέσα στην αδιαχώριστη και ολοκληρωτική σφαίρα της ηθικής.

Δεν έχω την πρόθεση να προτείνω την γιατρειά για τις ποικίλες μορφές αυτής της έκλειψης της πολιτικής. Αλλά όμως, πράγματι, φαίνεται τουλάχιστον εφικτό να μπορούμε να αναγνωρίζουμε αυτές τις μορφές. Και φαίνεται ότι πρέπει να διακρίνουμε μια τέτοια έρευνα απ' τις προφητείες της καταστροφής. Απέναντι στις ιδέες για το τέλος και για την καταστροφή, πιστεύω ότι είναι εφικτό κι επιβεβλημένο να αντιτάξουμε την ιδέα της πολιτικής επισφάλειας. Η πολιτική δεν είναι καμιά περίοδος της ανθρωπότητας, που θα έπρεπε να είχε πραγματοποιηθεί ως τώρα. Η πολιτική είναι μια τοπική, επισφαλής, ενδεχομενική δραστηριότητα – μια δραστηριότητα, που πάντα βρίσκεται στο σημείο της εξαφάνισης κι, έτσι, ίσως και στο σημείο της επανεμφάνισης.

Σημειώσεις του μεταφραστή

[*Κοινωνικά Κινήματα & Δίκτυα:* http://thrymmata.blogspot.com/2006/12/rancire.html **]**

1 Μετάφραση του άρθρου του Jacques Rancière “Introducing Disagreement” δημοσιευμένου στο περιοδικό *Angelaki*, τόμος 9, τεύχος 4, σελ. 3-9, του Δεκεμβρίου 2004, σε αγγλική μετάφραση του Steven Corcoran. Η εργασία αυτή παρουσιάσθηκε από τον Jacques Rancière σε ομιλία του στο Γαλλικό Ινστιτούτο του Βερολίνου στις 4 Ιουνίου 2003. Διαπραγματεύεται τους λόγους, που τον οδήγησαν στην αναθεώρηση της παράδοσης της πολιτικής φιλοσοφίας και στη σύλληψή του της πολιτικής στο βιβλίο του *Le Mésentente: Politique et philosophie* (Paris, Galilée, 1995), το οποίο μεταφράσθηκε στα αγγλικά από την Julie Rose ως *Disagreement: Politics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

Κοινωνικά Κινήματα & Δίκτυα: http://thrymmata.blogspot.com/2006/12/rancire.html .

2 Για παράδειγμα, οι μαζικές απεργίες το χειμώνα του 1995 στην Γαλλία εναντίον των σχεδίων της κυβέρνησης Juppe να φέρει το σύστημα κοινωνικής ασφάλισης και υγείας στη Γαλλία πιο κοντά στο Αμερικανικού τύπου σύστημα είχαν καταδικασθεί από τα συνήθη πρόσωπα, που συγκροτούν την ιντελιγκέντσια της εξυπηρέτησης της εξουσίας, ως ενέργειες εκτός του κλίματος λιτότητας, που επέβαλαν οι ‘οικονομικές ανάγκες.’ Πολλοί απ’ αυτούς τους ‘ψυχρούς’ διανοούμενους, έχοντας εκούσια αποβάλει όλες τους τις ριζοσπαστικές θέσεις κι έχοντας γίνει γνώστες των μηχανισμών των οικονομικών δραστηριοτήτων, ανοιχτά υποστήριξαν αυτή τη ‘βασική μεταρρύθμιση’ της κυβέρνησης με μια επιστολή τους στην εφημερίδα *Le Monde*. Οι λαϊκές μαζικές κινητοποιήσεις καταγγέλθηκαν ως ‘αρχαϊκά,’ ‘συντεχνιακά,’ ‘ταξικά,’ κοντολογίς, τίποτε περισσότερο από μια παλίρροια μιας εξισωτικής νοσταλγίας, που παρεμποδίζει την πρόοδο της σύγχρονης, συναινετικής, δημοκρατικής Γαλλίας. Για το ζήτημα αυτό, δείτε στο βιβλίο της Kristin Ross, *May ’68 and its Afterlives* (Chicago: University of Chicago Press, 2002) σελ. 208-15. [Σημείωση του μεταφραστή της απόδοσης του κειμένου στα αγγλικά]

Jacques Ranciere
Ένδεκα Θέσεις για την Πολιτική

1. Η πολιτική δεν είναι άσκηση εξουσίας*. Η πολιτική πρέπει να ορίζεται από μόνη της, ως ένας ιδιαίτερος τρόπος δράσης, που πραγματοποιείται από ένα ιδιαίτερο τύπο υποκειμένου και παράγεται από ένα ιδιαίτερο τύπο ορθολογικότητας. Είναι η πολιτική σχέση, που καθιστά δυνατή τη σύλληψη της έννοιας του πολιτικού υποκειμένου, όχι το αντίστροφο.

2. Η χαρακτηριστική ιδιαιτερότητα της πολιτικής είναι η ύπαρξη ενός υποκειμένου, που ορίζεται απ' τη συμμετοχή του σ' αντιθέσεις. Η πολιτική είναι ένας παράδοξος τύπος δράσης.

3. Η πολιτική αποτελεί μια συγκεκριμένη ρήξη με τη λογική της αρχής. Διότι δεν προϋποθέτει απλώς τη ρήξη με την 'κανονική' κατανομή των τοποθετήσεων μεταξύ κάποιου, που ασκεί την εξουσία, και κάποιου, που την υφίσταται, αλλά επίσης και τη ρήξη με την ιδέα των διαθέσεων, που καθιστούν τους ανθρώπους 'κατάλληλους' γι' αυτές τις τοποθετήσεις.

4. Η δημοκρατία δεν είναι πολιτικό καθεστώς. Στο βαθμό που αποτελεί μια ρήξη με τη λογική της αρχής, δηλαδή, με την οπτική του κανόνα των προδιαθέσεων, το καθεστώς της πολιτικής είναι μια μορφή σχέσης, που ορίζει ένα συγκεκριμένο υποκείμενο.

5. Ο λαός, ως υποκείμενο της δημοκρατίας και, άρα, ως γενεσιουργό υποκείμενο της πολιτικής, δεν είναι συλλογή μελών κοινότητας ή εργαζόμενη τάξη πληθυσμού. Είναι το συμπληρωματικό τμήμα σε σχέση μ' οποιαδήποτε αρίθμηση των τμημάτων του πληθυσμού εκείνο που καθιστά δυνατή την ταύτιση με το σύνολο της κοινότητας αυτών που δεν μπορούν να αριθμηθούν.

6. Η ουσία της πολιτικής είναι η δράση των συμπληρωματικών υποκειμένων, τα οποία εγγράφονται ως το περίσσευμα σχετικά μ' οποιαδήποτε αρίθμηση των μελών της κοινωνίας.

7. Αν η πολιτική είναι το περίγραμμα της χαμένης διαφοράς μέσα στην κατανομή των κοινωνικών τμημάτων και μερισμάτων, τότε έπεται ότι η ύπαρξή της δεν είναι καθ' οιονδήποτε τρόπο απαραίτητη, αλλά λαμβάνει χώρα σαν ένα πάντα προσωρινό ατύχημα στην ιστορία των μορφών της εξουσίας. Απ' αυτό, έπεται επίσης ότι η πολιτική αντιδικία είναι το ουσιαστικό αντικείμενο της ύπαρξης της πολιτικής.

8. Ιδιαίτερα, η πολιτική αντιτίθεται στην 'πολιτική τάξη' (police). Η πολιτική τάξη είναι ένας διαμερισμός του αντιληπτού, σύμφωνα με την αρχή ότι και το κενό και το συμπλήρωμα είναι απόντα.

9. Το ουσιαστικό έργο της πολιτικής είναι η διαμόρφωση του ίδιου του δικού της χώρου. Είναι η εξαγωγή απ' τον κόσμο των υποκειμένων κι η θεώρηση των λειτουργιών τους. Η ουσία της πολιτικής είναι η φανέρωση της διχογνωμίας, η παρουσίαση δυο κόσμων σ' έναν.

10. Στο βαθμό που ένα χαρακτηριστικό της πολιτικής φιλοσοφίας είναι η εμπέδωση της πολιτικής δράσης πάνω σε κάποιο συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης, εκείνο που χαρακτηρίζει την πολιτική φιλοσοφία είναι η εξάλειψη της αντιδικίας, πάνω στην οποία δομείται η πολιτική. Είναι μέσα ακριβώς απ' την περιγραφή του κόσμου της πολιτικής, που η φιλοσοφία υλοποιεί αυτήν την

---

* Μετάφρασή της συνεισφοράς του Ζακ Ρανσιέρ με τον προκλητικό τίτλο για ένα τέτοιο συνέδριο, "*Κομουνιστές χωρίς κομουνισμό;"* που παρουσίασε ο Rancière στο ***Συνέδριο για την ιδέα του κομουνισμού στο Birkbeck-Λονδίνο*** στις 14 Μαρτίου 2009. Είναι ένα άκρως ενδιαφέρον κείμενο για τον κομουνισμό, που τον αντιμετωπίζει από την άποψη της κινητοποίησης του χειραφετικού δυναμικού όλων των ανθρώπων κάτω από την καθολική αρχή της ισότητας όλων μ' όλους. Μεταξύ άλλων και πέρα από μια ισχυρή κριτική στις ιδέες του Τόνι Νέγκρι για τη συμφυία καπιταλισμού-κομουνισμού - σημειωτέον, μιλούσαν την ίδια μέρα - ο Rancière ασκεί μια δριμεία κριτική στους κρατικιστές ή κομματικούς *Διαφωτιστές της αριστεράς*, που θέλουν να συγκροτούν τις πρωτοπορίες των "*ειδικών*," για να καθοδηγούν γραφειοκρατικά και να εκπαιδεύουν δογματικά έναν δήθεν αδαή λαό. Έτσι, το μόνο, που κατορθώνουν, λεει ο Rancière, είναι να καλλιεργούν την αδιέξοδη "*κουλτούρα της δυσπιστίας*," ενώ, γι' αυτόν, το χειραφετικό πρόταγμα του κομουνισμού έχει ανάγκη και δεν μπορεί αλλιώς να προχωρήσει παρά μέσα από την οικοδόμηση μιας αγωνιστικής "*κουλτούρας της εμπιστοσύνης*."

Κοινωνικά Κινήματα & Δίκτυα: http://thrymmata.blogspot.com/2007/01/rancire.html

εξάλειψη. Επιπλέον, η αποτελεσματικότητά της διαιωνίζεται μέχρι τις μη φιλοσοφικές ή αντι-φιλοσοφικές περιγραφές αυτού του κόσμου.

11. Το ‘τέλος της πολιτικής’ κι η ‘επιστροφή της πολιτικής’ είναι δυο συμπληρωματικοί τρόποι για την ακύρωση της πολιτικής εντός της σχέσης μεταξύ του κράτους του κοινωνικού και του κράτους των κρατικών μηχανισμών. Η ομοφωνία είναι το κοινό όνομα αυτής της ακύρωσης

Jacques Ranciere

Κομουνιστές χωρίς κομουνισμό ;

Αυτά που έχω να πω είναι εντελώς απλά κι ίσως τα βρείτε κι υπεραπλουστευτικά*. Αλλά, εφόσον μας ζητούν να δώσουμε μια νέα έννοια στη λέξη "κομουνισμός," θα έπρεπε να ξαναπαρουσιάζαμε κάποια πολύ απλά ζητήματα και να λαμβάναμε υπόψη κάποια πολύ απλά γεγονότα. Το πρώτο γεγονός, νομίζω, που πρέπει να λάβουμε υπόψη είναι το εξής: Ο κομουνισμός δεν είναι μόνο το όνομα κάποιων ένδοξων κινημάτων και κάποιων διαβόητων κρατικών εξουσιών του παρελθόντος, δεν είναι το απομεινάρι ή το καταραμένο όνομα, για το οποίο θα έπρεπε να αναλαμβάναμε το ηρωικό και ριψοκίνδυνο καθήκον της αποκατάστασής του. "Κομουνιστικό" είναι το όνομα του κόμματος, που κυβερνά στο πολυπληθέστερο έθνος του πλανήτη, σε μια από τις περισσότερο ακμάζουσες καπιταλιστικές δυνάμεις του σήμερα. Η σύνδεση αυτή μεταξύ κομουνισμού, απόλυτης κρατικής εξουσίας και καπιταλισμού δεν πρέπει να ξεφεύγει από τη σκοπιά των στοχασμών για το τι θα σήμαινε ο κομουνισμός σήμερα.

Η σημερινή συλλογιστική μου θα ξεκινήσει από μια απλή δήλωση, την οποίαν την βρήκα σε μια συνέντευξη, που έδωσε ο Αλαίν Μπαντιού στην εφημερίδα του Γαλλικού κομουνιστικού κόμματος: "Η κομουνιστική προϋπόθεση είναι η προϋπόθεση της χειραφέτησης." Όπως το καταλαβαίνω, αυτό σημαίνει ότι η σημασία της λέξης "κομουνισμός" είναι εγγενής μέσα στις πρακτικές της χειραφέτησης. Ο κομουνισμός είναι μια μορφή καθολικότητας, που κατασκευάζεται από τέτοιες πρακτικές. Συμφωνώ απόλυτα με τη δήλωση αυτή. Τώρα όμως, το θέμα είναι να καταλάβουμε τι σημαίνει "χειραφέτηση," για να ορίσουμε την ιδέα του κομουνισμού, που αυτή συνεπάγεται.

Χωρίς να θέλω να προκαλέσω καμιά έκπληξη, θα αρχίσω μ' αυτό που θεωρώ ότι είναι η συνεπέστερη κι η ισχυρότερη ιδέα της χειραφέτησης, η ιδέα, που διατυπώθηκε από τον στοχαστή της διανοητικής χειραφέτησης τον Joseph Jacotot[1]. Η χειραφέτηση είναι ο τρόπος, για να βγούμε έξω από μια μειονοτική κατάσταση. Μια μειονοτική κατάσταση είναι μια κατάσταση, μέσα στην οποία πρέπει να μας καθοδηγούν, γιατί διαφορετικά, αν ακολουθούσαμε το δρόμο με τη δική μας αίσθηση προσανατολισμού, θα ξεστρατίζαμε. Είναι η λογική της παιδαγωγικής διαδικασίας, στην οποία ο δάσκαλος ξεκινά από την κατάσταση της άγνοιας, μέσα στην οποίαν βρίσκεται ο μαθητής, και προοδευτικά αντικαθιστά την άγνοια με την γνώση, με τη δική του γνώση, έτσι ώστε προοδευτικά να τον/την πάρει από μια κατάσταση ανισότητας και να τον/την οδηγήσει "προς" μια κατάσταση ισότητας. Είναι επίσης η λογική του Διαφωτισμού, σύμφωνα με την οποίαν οι καλλιεργημένες ελίτ πρέπει να οδηγούν τις αδαείς και δεισιδαίμονες κατώτερες τάξεις στον δρόμο της προόδου. Αυτός όμως είναι, έλεγε ο Jacotot, ο δρόμος της ατελείωτης αναπαραγωγής της ανισότητας στο όνομα μιας υπόσχεσης για την ισότητα. Η διαδικασία, που οδηγεί τον αδαή στην επιστήμη και τις κατώτερες τάξεις στη σύγχρονη ζωή της δημοκρατικής προόδου, στην πραγματικότητα, βασίζεται πάνω στο χάσμα, που διαχωρίζει τη νοημοσύνη του δάσκαλου από τη νοημοσύνη του αδαούς. Αυτό που ξεχωρίζει τον πρώτο από τον δεύτερο είναι απλούστατα η γνώση της άγνοιας. Όμως, αυτή είναι μια ανισοτητική αρχή. Το αντίθετό της, η εξισωτική αρχή, μπορεί να συνοψισθεί με δυο κανόνες: πρώτα, η ισότητα δεν αποτελεί σκοπό. Είναι ένα σημείο έναρξης, μια γνώμη ή μια προϋπόθεση, που ανοίγει το πεδίο σε μια ενδεχόμενη επιβεβαίωση. Δεύτερο, η νοημοσύνη δεν μπορεί να είναι διαιρημένη στα δυο, είναι μια και μοναδική. Δεν υπάρχει η νοημοσύνη του δάσκαλου κι η νοημοσύνη του μαθητή, η νοημοσύνη του νομοθέτη κι η νοημοσύνη του τεχνίτη κ.ο.κ. Αντίθετα, η νοημοσύνη όχι μόνο δεν ταιριάζει να τοποθετείται σ' οποιαδήποτε ιδιαίτερη θέση μέσα στην κοινωνική διάταξη, αλλά ανήκει στον οποιονδήποτε σαν η δική του νοημοσύνη. Η χειραφέτηση τότε σημαίνει: ιδιοποίηση αυτής της νοημοσύνης, που είναι μια και μοναδική, κι επιβεβαίωση του δυναμικού, που έχει η ισότητα της νοημοσύνης.

Ο δρόμος λοιπόν, που μας βγάζει έξω απ' αυτήν την παιδαγωγική προϋπόθεση (ότι υπάρχουν δυο είδη νοημοσύνης), συνεπάγεται κι έναν δρόμο, που μας βγάζει έξω από την κοινωνική λογική

---

* Παρουσιάσθηκε στο συνέδριο Για την Ιδέα του Κομουνισμού, που έγινε στο Birkbeck του Πανεπιστήμιου του Λονδίνου στις 13-15 Μαρτίου 2009.

Κοινωνικά Κινήματα & Δίκτυα: http://thrymmata.blogspot.com/2009/04/jacques-ranciere.html

της διανομής των θέσεων, όπως είχε διατυπωθεί στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα μέσω της περιγραφής των δυο λόγων, για τους οποίους οι τεχνίτες πρέπει να κάνουν την εργασία τους και τίποτε άλλο: Πρώτα, επειδή η εργασία δεν μπορεί να περιμένει και, δεύτερο, επειδή ο Θεός τους έδωσε την κλίση να κάνουν αυτή την εργασία, που σημαίνει ότι δεν κατέχουν την κλίση να κάνουν την οποιαδήποτε άλλη εργασία. Επομένως, χειραφέτηση των εργατών σημαίνει διαβεβαίωση του γεγονότος ότι η εργασία μπορεί να περιμένει κι ότι δεν υπάρχει καμιά ιδιαίτερη "κλίση" του εργάτη. Αυτό συνεπάγεται τη δυνατότητα διάρρηξης των δεσμών της "αναγκαιότητας," που δένει ένα επάγγελμα με μια μορφή νοημοσύνης, τη διαβεβαίωση της καθολικής ικανότητας αυτών, που υποθέτονταν ότι είχαν μόνο τη νοημοσύνη της δουλειάς τους, δηλαδή, την κατοχή της νοημοσύνης ή της μη νοημοσύνης, που ταίριαζε στην υποτελή θέση τους.

Η χειραφέτηση λοιπόν το πρώτο, που σημαίνει, είναι κομουνισμό της νοημοσύνης, που υλοποιείται μέσα από την απόδειξη της ικανότητας των "ανίκανων": την ικανότητα του αδαούς να μαθαίνει μόνος του, όπως λεει ο Jacotot. Μπορούμε να προσθέσουμε: την ικανότητα του εργάτη να αφήνει τα μάτια του και το μυαλό του να δραπετεύουν από τα δεσμά της δουλειάς των χεριών του, την ικανότητα μιας κοινότητας εργατών να σταματούν την δουλειά τους, μολονότι αυτή δεν μπορεί να περιμένει και μολονότι την χρειάζονται για τα προς το ζην τους, για να μετασχηματίσουν τον ιδιωτικό χώρο της εργασίας σ' ένα δημόσιο χώρο, για να οργανώσουν την παραγωγή με τις δικές τους δυνάμεις ή για να αναλάβουν το έργο της διακυβέρνησης της πόλης, της οποίας οι κυβερνήτες την έχουν ερημώσει ή την έχουν προδώσει, όπως κι άλλες μορφές εξισωτικής ευρηματικότητας, που θα αποδείκνυαν τη συλλογική ισχύ των χειραφετούμενων ανδρών και γυναικών.

Είπα: μπορούμε να προσθέσουμε. Αυτό σημαίνει: μπορούμε να εξαγάγουμε ένα πόρισμα από την θέση του κομουνισμού της νοημοσύνης, που να ισχύει για τις μορφές των συλλογικών πραγματώσεων του κομουνισμού. Αλλά εδώ είναι που συναντάμε τις δυσκολίες. Μέχρι ποιου σημείου μπορεί η κομουνιστική επιβεβαίωση της νοημοσύνης του οποιουδήποτε να συμπίπτει με την κομουνιστική οργάνωση της κοινωνίας; Ο Jacotot είχε πλήρως αρνηθεί μια τέτοια δυνατότητα. Η χειραφέτηση, έλεγε, είναι μια μορφή δράσης, που μπορεί να μεταδοθεί απ' άτομο σ' άτομο. Σαν τέτοια, είναι κατηγορηματικά αντίθετη με τη λογική των κοινωνικών σωμάτων, δηλαδή, μια αθροιστική λογική, διεπόμενη από τους νόμους της κοινωνικής βαρύτητας, που είναι παρόμοιοι με τους νόμους της φυσικής βαρύτητας. Ο οποιοσδήποτε ή η οποιαδήποτε μπορεί να χειραφετηθεί και να χειραφετήσει άλλους ή άλλες, έτσι ώστε ολόκληρη η ανθρωπότητα να απαρτίζεται από χειραφετημένα άτομα. Αλλά η ίδια η κοινωνία ποτέ δεν μπορεί να χειραφετηθεί.

Αυτό δεν είναι μόνο η προσωπική πεποίθηση ενός ιδιότροπου ατόμου. Ούτε είναι απλώς θέμα αντίθεσης της ατομικής με τη συλλογική χειραφέτηση. Το θέμα είναι: Πώς μπορεί η συλλογικοποίηση της ικανότητας του οποιουδήποτε άνθρωπου να συμπίπτει με την καθολική οργάνωση της κοινωνίας; Πώς μπορεί η αναρχική αρχή της χειραφέτησης να γίνει η αρχή, που θα διέπει μια κοινωνική διανομή των καθηκόντων, των θέσεων και των δυνατότητων; Ήρθε ο καιρός, νομίζω, να δούμε το πρόβλημα αυτό πέρα από τα ξεφτισμένα κηρύγματα περί αυθορμητισμού κι οργάνωσης. Η χειραφέτηση βέβαια σημαίνει αταξία, αλλά μια αταξία, που δεν έχει τίποτε το αυθόρμητο. Αντίστροφα, η οργάνωση μπορεί απλώς να σημαίνει αυθόρμητη αναπαραγωγή των υπαρχουσών μορφών κοινωνικής πειθάρχησης. Αυτό που η πειθαρχία της χειραφέτησης θα μπορούσε να σημαίνει παρουσιαζόταν σαν πρόβλημα σ' όλους εκείνους, που, στον αιώνα του Jacotot, ανελάμβαναν να οικοδομήσουν κομουνιστικές αποικίες, όπως ο Cabet[2], ή απλώς κομουνιστικά κόμματα, όπως οι Μαρξ κι Ένγκελς. Οι κομουνιστικές κοινότητες, σαν την Ικαρική κοινότητα, της οποίας είχε ηγηθεί ο Cabet στις Ηνωμένες Πολιτείες, απέτυχαν. Δεν απέτυχαν, όπως πιστεύεται, επειδή τα άτομα δεν μπορούσαν να υποταχθούν στην κοινή πειθαρχία. Αντίθετα, απέτυχαν, επειδή η κομουνιστική ικανότητα δεν μπορούσε να εξατομικευτεί. Η μοιρασιά της ικανότητας του οποιουδήποτε δεν μπορούσε να μετατραπεί σ' αρετή του κομουνιστικού ατόμου. Η υλικότητα (temporality) της χειραφέτησης –εννοώ η υλικότητα της εξέλιξης της συλλογικής δύναμης– δεν θα μπορούσε να συμπέσει με το πρόγραμμα μιας οργανωμένης κοινωνίας, που θα προσπαθούσε να αποδώσει στον καθένα και την κάθε μια τον ρόλο του/της. Κάποιες άλλες κοινότητες γύρω τους τα πήγαν πολύ καλύτερα. Ο λόγος της επιτυχίας τους ήταν ότι δεν απαρτιζόταν από κομουνιστές. Απαρτιζόταν από άνδρες και γυναίκες, που υπάκουαν μια

θρησκευτική πειθαρχία. Αλλά η Ικαρική κοινότητα αποτελούνταν από κομουνιστές. Γι' αυτό, ο κομουνισμός της κοινότητας αυτής χωριζόταν εξ αρχής σε δυο κομμάτια, μια κομουνιστική οργάνωση της καθημερινότητας, που καθοδηγούνταν από τους Πατέρες της Κοινότητας, και μια ισότιμη δημοκρατική συνέλευση, που ενσωμάτωνε τον κομουνισμό των κομουνιστών. Έτσι κι αλλιώς, ο κομουνιστής εργάτης είναι ένας εργάτης, που διεκδικεί το δικαίωμά του να ομιλεί και να νομοθετεί πάνω στα κοινά ζητήματα, αντί απλώς να κάνει την δουλειά του σαν "χρήσιμος" εργάτης. Πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι το πρόβλημα αυτό είχε διασαφηνισθεί πριν πολύ καιρό στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα: Οι εργάτες, δηλαδή, οι άνθρωποι με τη σιδερένια ψυχή, δεν μπορούν να είναι κομουνιστές. Μόνο οι νομοθέτες, που είχαν χρυσάφι στην ψυχή τους, μπορούσαν κι όφειλαν να αφήσουν το υλικό χρυσάφι στη μπάντα και να ζήσουν, σαν κομουνιστές, πάνω στα αγαθά της παραγωγής των μη κομουνιστών εργατών. Μ' ένα τέτοιο τρόπο, η Πολιτεία θα ταίριαζε να οριζόταν σαν η εξουσία των κομουνιστών πάνω στους εργάτες. Είναι μια παλιά λύση, αλλά ακόμη δουλεύει στην περίπτωση του κομουνιστικού κράτους, το οποίο ανέφερα πιο πάνω, με την βοήθεια βέβαια κάποιων ισχυρών στρατευμάτων φρουρών.

Ο Cabet δεν είχε καθόλου φρουρούς. Όσο για τους Μαρξ κι Ένγκελς, αυτοί αποφάσισαν να διαλύσουν το κομουνιστικό κόμμα, που δημιούργησαν, και να περιμένουν για την εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων, ώσπου αυτοί κάποτε να παρήγαγαν αληθινούς κομουνιστές προλετάριους, αντί για εκείνα τα ανόητα γομάρια, που νόμιζαν ότι ήσαν ίσοι τους, παρότι δεν έπιαναν τίποτε από την θεωρία τους. Ο κομουνισμός, έλεγαν, δεν είναι μια συγκέντρωση χειραφετημένων ατόμων, που προσπαθούν να βιώσουν τη συλλογική ζωή σαν μια απάντηση στην φιλαυτία ή την αδικία. Είναι η πλήρης πραγμάτωση μιας μορφής καθολικότητας, που ήδη υπάρχει ενεργή μέσα στην καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής και την αστική οργάνωση των μορφών ζωής, μιας συλλογικής ορθολογικής δύναμης, που ήδη υφίσταται, παρότι στη μορφή του αντίθετού της: τη μεροληψία του ατομικού συμφέροντος. Οι συλλογικές δυνάμεις του κομουνισμού ήδη προϋπάρχουν. Αυτό που χρειάζεται είναι μόνο η μορφή της συλλογικής και της υποκειμενικής επανάκτησής τους.

Το μόνο πρόβλημα ήταν φυσικά εκείνο το *μόνο*. Αλλά, όπως ξέρουμε, η δυσκολία μπορούσε να ξεπερασθεί, με βάση δυο αξιώματα. Πρώτα, υπάρχει μια δυναμική, που είναι εγγενής μέσα στην πραγμάτωση εκείνων των υλικών δυνάμεων. Η δύναμη του "αδιαχώριστου," που λειτουργεί σ' αυτές, τείνει να ανατινάξει όλες τις μορφές της καπιταλιστικής "ατομικότητας." Δεύτερο, το κάνει αυτό όλο και περισσότερο, καθώς η δυναμική εκείνη συνθλίβει όλες τις άλλες μορφές της κοινότητας, όλες τις μορφές των "ξεχωριστών" κοινότητων, που είναι ενσωματωμένες μέσα σε κρατικούς, θρησκευτικούς ή παραδοσιακούς κοινωνικούς δεσμούς. Μ' έναν τέτοιο τρόπο, το πρόβλημα με το *μόνο* ξεπερνιόταν: η συλλογική επανάκτηση, όπως την εννοούσε ο κομουνισμός, κατέληγε να είναι η μόνη μορφή μιας δυνατής κοινότητας, που ακόμη παρέμεινε μετά την κατάρρευση όλων των άλλων κοινότητων.

Επομένως, η ένταση μεταξύ κομουνιστών και κοινότητας θα μπορούσε να εξομαλυνθεί. Το θέμα είναι ότι μια τέτοια λύση τείνει να σβήσει την ετερογένεια της λογικής της χειραφέτησης σε σχέση με τη λογική της ανάπτυξης της κοινωνικής διάταξης. Τείνει να σβήσει αυτό, που βρίσκεται στον πυρήνα της χειραφέτησης, δηλαδή, την επιβεβαίωση του κομουνισμού της νοημοσύνης ή τη δυνατότητα του οποιουδήποτε να βρίσκεται εκεί, που δεν μπορεί να βρίσκεται, και να κάνει αυτό, που δεν μπορεί να κάνει. Αντίθετα, τείνει να βασίζει τη δυνατότητα του κομουνισμού πάνω στην προϋπόθεση της αδυναμίας του. Βέβαια, η δήλωση της αδυναμίας είναι διπλή. Σ' ένα πρώτο επίπεδο, καθιστά τη δημιουργία μιας κομουνιστικής υποκειμενικότητας τη συνέπεια της αποδυνάμωσης, που δημιουργείται από ιστορικές διαδικασίες. Το προλεταριάτο είναι η κοινωνική τάξη, που δεν είναι πλέον μια κοινωνική τάξη, αλλά το προϊόν της διάλυσης όλων των τάξεων. Σαν τέτοιο, δεν έχει τίποτε άλλο να χάσει, πέρα από τις αλυσίδες του. Κι αυτό, που πρέπει να αποκτήσει για την ενίσχυσή του, δηλαδή, την επίγνωση της κατάστασής του, είναι κάτι, που είναι *αναγκασμένο* να το αποκτήσει μέσα από τη διαδικασία της αποδυνάμωσής του. Μ' άλλα λόγια, η ικανότητα του προλεταριάτου (δηλαδή, το χρυσάφι της γνώσης) ανήκει σ' αυτό μόνο σαν το προϊόν των εμπειριών της "σιδερένιας" συνθήκης, των εμπειριών της εργοστασιακής δουλειάς και της εργοστασιακής εκμετάλλευσης.

Αλλά, από την άλλη μεριά, η ίδια συνθήκη είναι στημένη σαν συνθήκη της άγνοιας, προσδιορισμένη από τον μηχανισμό της ιδεολογικής συγκάλυψης. Ο σιδερένιος άνθρωπος, το άτομο, που βρίσκεται μέσα στο μηχανισμό της εκμετάλλευσης, μπορεί μόνο να το δει αυτό αντεστραμμένο, ανάποδα, παρανοώντας την υποταγή με την ελευθερία και την ελευθερία με την υποταγή. Γι' αυτό, η ικανότητά του δεν μπορεί να είναι η δική του ικανότητα. Είναι η γνώση της ολικής διαδικασίας –με τον πυρήνα της, την γνώση της άγνοιας– μια γνώση, που είναι μόνο προσβάσιμη σ' όσους δεν πιάνονται στη δαγκάνα της μηχανής, δηλαδή, στους ίδιους τους κομουνιστές σαν τέτοιους.

Επομένως, όταν λέμε ότι η κομουνιστική προϋπόθεση είναι η προϋπόθεση της χειραφέτησης, δεν πρέπει να ξεχνούμε την ιστορική ένταση μεταξύ των δυο προϋποθέσεων αυτών. Η κομουνιστική προϋπόθεση είναι δυνατή στη βάση της προϋπόθεσης της χειραφέτησης, με την έννοια της συλλογικοποίησης της δύναμης του οποιουδήποτε. Είναι δυνατή στη βάση της προϋπόθεσης της ισότητας. Ταυτόχρονα, το κομουνιστικό κίνημα –με την έννοια του κινήματος, που θέτει σαν στόχο του την δημιουργία μιας κομουνιστικής κοινωνίας– έχει διαποτιστεί, από την έναρξή του, από την αντίθετη προϋπόθεση: την ανισοτητική προϋπόθεση με τις ποικίλες όψεις της: την παιδαγωγική/προοδευτική προϋπόθεση της διαίρεσης της νοημοσύνης, την αντεπαναστατική ανάλυση της Γαλλικής Επανάστασης σαν ξέσπασμα ατομικισμού, που κατέστρεφε όλες τις μορφές της κοινωνικής αλληλεγγύης, την αστική στηλίτευση της αυτο-διδακτικής πρόσληψης λέξεων, εικόνων, ιδεών και φιλοδοξιών από κοινούς άνθρωπους, κ.λπ., κ.λπ. Η προϋπόθεση της χειραφέτησης είναι μια προϋπόθεση της εμπιστοσύνης. Αλλά όμως, η ανάπτυξη των κομουνιστικών κομμάτων και της Μαρξιστικής επιστήμης την ανακάτωναν με το αντίθετό της, μια κουλτούρα της δυσπιστίας, βασισμένης στην προϋπόθεση της ανικανότητας.

Χωρίς έκπληξη, η κουλτούρα αυτή της δυσπιστίας έβγαζε πάλι προς τα έξω την παλιά Πλατωνική αντίθεση μεταξύ του κομουνιστή και του εργάτη. Το έκανε κάτω από μια ιδιαίτερη μορφή, τη μορφή μιας διπλής σχέσης, η οποία, αφενός, απέρριπτε την κομουνιστική παρόρμηση στο όνομα των εμπειριών των εργατών κι, αφετέρου, τις εμπειρίες των εργατών στο όνομα της γνώσης της κομουνιστικής πρωτοπορίας. Εναλλακτικά, ο εργάτης έπαιζε το ρόλο του εγωιστικού ατόμου, ανίκανου να κοιτάξει πέρα από το εδώ και τώρα των άμεσων οικονομικών συμφερόντων του, ή το ρόλο του ειδικού εμπειρογνώμονα, εκπαιδευμένου μέσα από τη μακρόχρονη κι αναντικατάστατη εμπειρία της εργασίας και της εκμετάλλευσης. Ο κομουνιστής, με τη σειρά του, έπαιζε είτε το ρόλο του ατομικιστή αναρχικού, πρόθυμου να έβλεπε τις φιλοδοξίες του να πραγματοποιούνταν, ενώ παράλληλα θα πρόβλεπε την αργή πρόοδο της διαδικασίας, ή το ρόλο του στρατευμένου γνώστη, που θα ήταν ολοκληρωτικά αφοσιωμένος στην υπόθεση του συλλογικού. Η καταπίεση του χρυσού κομουνιστή από το σιδερένιο εργάτη και του σιδερένιου εργάτη από τον χρυσό κομουνιστή έχει πραγματοποιηθεί από όλες τις κομουνιστικές κρατικές εξουσίες –από τη ΝΟΠ ως την Πολιτιστική Επανάσταση– κι έχει εσωτερικευθεί από την Μαρξιστική επιστήμη, όπως κι από τις αριστερίστικες οργανώσεις. Ας θυμηθούμε, για παράδειγμα, πώς η γενιά μου κινήθηκε από τον Αλτουσεριανό ισχυρισμό της δύναμης της επιστήμης, που ξεσκέπαζε τις αναπόφευκτες πλάνες των παραγόντων της παραγωγής, προς τον Μαοϊκό ενθουσιασμό για την επανεκπαίδευση των διανοούμενων από τους εργάτες και τα εργοστάσια, ενώ παράλληλα συνέχεε την επανεκπαίδευση των διανοούμενων από την χειρωνακτική εργασία με την επανεκπαίδευση των διαφωνούντων από τη σκληρή εργασία.

Νομίζω ότι αυτό είναι ένα από τα κύρια διακυβευόμενα θέματα, αν πρέπει να σκεφθούμε κάτι το καινούργιο ή αν πρέπει να αναβιώσουμε κάτι το ξεχασμένο κάτω από το όνομα του κομουνισμού. Δεν έχει πολύ νόημα, νομίζω, η αναβίωση της ιδέας του κομουνισμού μόνο πάνω στη βάση της συλλογιστικής ότι, πράγματι, υπήρχαν πολλοί νεκροί κι έγιναν πολλά φοβερά πράγματα, αλλά ότι, τέλος πάντων, ο καπιταλισμός κι οι ονομαζόμενες δημοκρατίες έχουν επίσης στιγματισμένα τα χέρια τους με πολύ αίμα. Είναι το ίδιο είδος συμψηφισμού, που συγκρίνει τον αριθμό των Παλαιστίνιων θυμάτων της Ισραηλινής κατοχής με τον αριθμό των Εβραίων θυμάτων του ολοκαυτώματος, τα θύματα του Ναζιστικού ολοκαυτώματος με τα εκατομμύρια των Αφρικανών, που ωθήθηκαν στη σκλαβιά και τον εκπατρισμό, τα θύματα της αποικιοκρατίας της δημοκρατικής Γαλλίας, τη σφαγή των Ινδιάνων στη δημοκρατική Αμερική κ.ο.κ. Ξέρουμε ότι

αυτός ο τρόπος της ιεραρχικής τοποθέτησης των δεινών καταλήγει στο αντίθετό του: την εξάλειψη των διαφορών, την απόρριψη όλων των ιστορικών μοναδικότητων (singularities) στο όνομα της ισοδυναμίας της μιας εκμετάλλευσης με μια άλλη κι αποτελεί την τελευταία λέξη ενός συγκεκριμένου είδους Μαρξιστικού μηδενισμού.

Δεν νομίζω ότι πρέπει να αφιερώσουμε περισσότερο χρόνο σ' αυτή τη συζήτηση. Ούτε νομίζω ότι αξίζει να αναβιώσουμε τη συζήτηση περί αυθορμητισμού κι οργάνωσης και περί των τρόπων κατάληψης της κρατικής εξουσίας. Η ιστορία των κομουνιστικών κομμάτων και κρατών μπορεί σίγουρα να μας διδάξει πώς να οικοδομήσουμε ισχυρές οργανώσεις και πώς να πάρουμε την κρατική εξουσία. Αλλά δεν μπορεί να μας διδάξει τόσα πολλά για το πώς θα είναι ο κομουνισμός σαν η εξουσία του οποιουδήποτε. Επομένως, θα συμφωνήσω με τον Αλαίν Μπαντιού πάνω στο ότι αυτό, που μετρά για μας σαν ιστορία του κομουνισμού ή ιστορία της χειραφέτησης, είναι πάνω απ' όλα η ιστορία των κομουνιστικών στιγμών, που συνήθως ήσαν στιγμές εξαφάνισης ή διάρρηξης των κρατικών εξουσιών και της επιρροής των θεσμοθετημένων κομμάτων. Μια στιγμή (moment) δεν αποτελεί μόνο ένα σημείο, που εξαφανίζεται μέσα στο χρόνο. Είναι επίσης μια *ορμή* (*momentum*): είναι η συνέπεια μιας δραστικής αναδιαμόρφωσης του τι σημαίνει το "κοινό," ενός ανασχηματισμού του σύμπαντος των δυνατότητων. Ούτε είναι καιρός για μια απλώς χαοτική κυκλοφορία των αδέσμευτων σωματίδιων. Οι κομουνιστικές στιγμές αποδείχθηκαν περισσότερο οργανωμένες από τη ρουτίνα της γραφειοκρατίας. Αλλά πάντοτε μια τέτοια οργάνωση είναι η οργάνωση μιας α-ταξίας ως προς την "κανονική" διανομή των θέσεων, των λειτουργιών και των ταυτότητων. Ο κομουνισμός είναι νοητός σε μας σαν η παράδοση, που δημιουργήθηκε γύρω από ένα πλήθος στιγμών, ξακουστών ή σκοτεινών, όταν οι απλοί εργάτες κι οι σύνηθεις άντρες και γυναίκες αποδείκνυαν την ικανότητά τους να αγωνίζονται για τα δικαιώματά τους και για τα δικαιώματα όλων ή να λειτουργούν εργοστάσια, εταιρίες, διευθύνσεις, στρατούς, σχολεία κ.λπ. μέσω της συλλογικοποίησης της ισότητας όλων μ' όλους. Αν κάτι πρέπει να ανακατασκευασθεί κάτω από το όνομα του κομουνισμού, αυτό είναι μια μορφή υλικότητας (temporality), που συγκεκριμενοποιεί (singularizing) τις συνδέσεις μεταξύ τέτοιων στιγμών. Τώρα όμως, μια τέτοια ανακατασκευή συνεπάγεται την αναβίωση της προϋπόθεσης της εμπιστοσύνης γι' αυτή τη δυνατότητα, μια προϋπόθεση που έχει, περισσότερο ή λιγότερο, απαξιωθεί και τελικά καταρρακωθεί από την κουλτούρα της δυσπιστίας προς τα κομουνιστικά κράτη, κόμματα και γλώσσες (discourses).

Η διασύνδεση αυτή μεταξύ του θέματος της υλικότητας (temporality) και του ζητήματος του τι μπορεί να σημαίνει μια κομουνιστική υποκειμενική επιβεβαίωση είναι σίγουρα κεντρική στις σύγχρονες μορφές της επαναβεβαίωσης της ιδέας του κομουνισμού. Αλλά μου φαίνεται ότι της συζήτησης αυτής είχε προηγηθεί η εμφάνιση κάποιων προβληματικών ενδείξεων για τη λογική της καπιταλιστικής διαδικασίας. Αυτό συνέβη με δυο κύριους τρόπους. Από τη μια μεριά, υπήρχε η επαναβεβαίωση ότι ο κομουνισμός αποτελούσε μια συνέπεια του ίδιου του καπιταλισμού. Η ανάπτυξη των μορφών της άυλης παραγωγής έχει παρουσιασθεί σαν απόδειξη της σύνδεσης μεταξύ δυο διατυπώσεων του Κομουνιστικού Μανιφέστου, της φράσης ότι "κάθε στερεό λιώνει στον αέρα" και του ισχυρισμού ότι οι ίδιοι οι καπιταλιστές θα είναι οι νεκροθάφτες του καπιταλισμού. Αυτά που κυρίως ο καπιταλισμός παράγει σήμερα, αντί για αγαθά, διαθέσιμα προς ιδιωτική ιδιοποίηση, είναι ένα δίκτυο της ανθρώπινης επικοινωνίας, στο οποίο η παραγωγή, η κατανάλωση κι η ανταλλαγή δεν είναι πλέον διαχωρισμένες, αλλά συνυπάρχουν μέσα στην ίδια συλλογική διαδικασία. Γι' αυτό, λέγεται ότι το περιεχόμενο της καπιταλιστικής παραγωγής εισβάλλει μέσα στην καπιταλιστική μορφή. Όλο και περισσότερο το περιεχόμενο αυτό καταλήγει να ταυτίζεται με την κομουνιστική δυνατότητα της συνεργατικής άυλης εργασίας. Έτσι, η λανθάνουσα αντίθεση μεταξύ του "σιδερένιου εργάτη" και του "χρυσού κομουνιστή" τείνει να ξεσκαρτάρεται από την ιστορική ανάπτυξη του καπιταλισμού, προς όφελος του τελευταίου: μ' αυτή την έννοια, όσο λιγότερη εργασία και λιγότερους εργάτες έχουμε, τόσο και περισσότερος κομουνισμός υπάρχει. Για μένα, το πιο ενοχλητικό ζήτημα είναι ότι η νίκη αυτή του κομουνιστή πάνω στον εργάτη εμφανίζεται όλο και περισσότερο σαν η νίκη του κομουνισμού των καπιταλιστών πάνω στον κομουνισμό των κομουνιστών. Στο βιβλίο του, *Αντίο κύριε Σοσιαλισμέ*, ο Αντόνιο Νέγκρι αναφέρει έναν ισχυρισμό, που έγινε από κάποιον άλλο θεωρητικό, ότι ο χρηματο-οικονομικός θεσμός,

ιδιαίτερα μαζί με το συνταξιοδοτικό-ασφαλιστικό θεσμό, αποτελεί το μοναδικό θεσμό, που μπορεί σήμερα να μας δώσει το μέτρο της συσσωρευμένης κι ενοποιημένης εργασίας, έτσι ώστε ο καπιταλιστικός θεσμός, σαν τέτοιος, να θεωρείται ότι ενσωματώνει σήμερα όλη την πραγματικότητα της συλλογικής εργασίας: ένας κομουνισμός του κεφάλαιου, που πρέπει να μετατραπεί σ' ένα κομουνισμό των πληθών. Στην παρουσίασή του στο συνέδριο αυτό[3], ο Αντόνιο Νέγκρι έκανε πολύ σαφές το σημείο ότι αυτός ο καπιταλιστικός κομουνισμός συνίσταται από την ιδιοποίηση του κοινού από το κεφάλαιο, δηλαδή, από την απαλλοτρίωση του δικαιώματος των πληθών για το κοινό. Αλλά τότε το ερώτημα είναι: Μέχρι ποιου σημείου μπορούμε να τον ονομάζουμε κομουνισμό, αν μη τι άλλο; Μέχρι ποιου σημείου μπορούμε να πιστοποιήσουμε την ορθολογικότητα αυτής της διαδικασίας; Το ζήτημα μ' ό,τι σήμερα ονομάζεται "κρίση" είναι ακριβώς η ορθολογικότητα αυτή. Η τρέχουσα "κρίση" είναι στην πραγματικότητα η αποτυχία της καπιταλιστικής ουτοπίας, που βασίλευε επί είκοσι χρόνια μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Αυτοκρατορίας: της ουτοπίας του τέλειου αυτο-έλεγχου της ελεύθερης αγοράς και της δυνατότητας οργάνωσης όλων των μορφών της ανθρώπινης ζωής σύμφωνα με τη λογική της ελεύθερης αγοράς. Αν είναι να ξανασκεφθούμε σήμερα τον κομουνισμό, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας αυτή την πρωτοφανή κατάσταση αποτυχίας της καπιταλιστικής ουτοπίας.

Η ίδια κατάσταση θα πρέπει να μας κάνει καχύποπτους κι ως προς μια άλλη μορφή του σύγχρονου Μαρξιστικού λόγου (discourse). Σκέφτομαι την ευρέως διαδεδομένη περιγραφή μιας τελικής φάσης του καπιταλισμού, που παράγεται από το θρίαμβο μιας παγκόσμιας μικρο-αστικής τάξης, η οποία ενσωματώνει τη Νιτσεϊκή προφητεία του "τελευταίου ανθρώπου": ένα κόσμο ολοκληρωτικά αφιερωμένο στην υπηρεσία των αγαθών, τη λατρεία των εμπορικών προϊόντων και του θεάματος, την υπακοή στο πρόσταγμα του υπερεγώ για "απόλαυση" (jouissance), τη ναρκισσιστική κατανάλωση μορφών αυτο-πειραματισμού κ.λπ. Ο θρίαμβος αυτός του αποκαλούμενου μαζικού ατομικισμού παίρνει στις αφηγήσεις του το όνομα της δημοκρατίας. Η δημοκρατία, τότε, εμφανίζεται σαν ο ζωντανός κόσμος, που είναι δομημένος μέσα από την κυριαρχία του κεφάλαιου και την ολοένα κι αυξανόμενη καπιταλιστική καταστροφή των μορφών της κοινότητας και της καθολικότητας. Έτσι, η αφήγηση αυτή κατασκευάζει ένα απλό δίλημμα: είτε δημοκρατία –με την έννοια της κατάπτυστης κυριαρχίας του "τελευταίου ανθρώπου"– ή κάτι "πέρα από τη δημοκρατία," για το οποίο ο κομουνισμός καταλήγει να είναι το κατάλληλο όνομα.

Το ζήτημα είναι ότι πολλοί συμμερίζονται τη διάγνωση, χωρίς όμως να συμμερίζονται τις συνέπειες: Πρόκειται για δεξιούς διανοούμενους, που θρηνούν για τη δημοκρατική καταστροφή του κοινωνικού δεσμού και της συμβολικής διάταξης, για κοινωνιολόγους παλιού στυλ, που αντιπαραθέτουν την καλή κοινωνική κριτική απέναντι στις κακές καλλιτεχνικές κριτικές του '68, για κοινωνιολόγους νέου στυλ, που χλευάζουν την ανικανότητά μας να τα βγάλουμε πέρα με την κυριαρχία της καθολικής αφθονίας, και για φιλόσοφους, που μας καλούν στο επαναστατικό καθήκον της διάσωσης του καπιταλισμού με την ενστάλαξη μέσα σ' αυτόν ενός νέου πνευματικού περιεχόμενου. Στο πλαίσιο αυτό, το φαινομενικά σωστό δίλημμα (δημοκρατική τελμάτωση ή κομουνιστικός κατακλυσμός) γρήγορα εμφανίζεται προβληματικό: όταν έχετε ήδη περιγράψει τη διαβόητη κυριαρχία του καθολικού δημοκρατικού ναρκισσισμού, τότε μπορείτε να συμπεράνετε: επομένως, χρειαζόμαστε τον κομουνισμό, για να βγούμε έξω απ' αυτό το βόρβορο. Αλλά τότε, εγείρεται το ερώτημα: Με ποιους και με τη βοήθεια ποιων υποκειμενικών δυνάμεων μπορείτε να φαντασθείτε την οικοδόμηση ενός τέτοιου κομουνισμού; Έτσι, το κομουνιστικό κάλεσμα κινδυνεύει να γίνει μια Χαϊντεγγεριανή προφητεία, που μας καλεί σε μια αναστροφή της πορείας στο χείλος της αβύσσου, ή επιχειρεί να μας οδηγήσει σε μορφές δράσης, που κυρίως στοχεύουν σε χτυπήματα στον εχθρό και τη δημιουργία εμπλοκών στην οικονομική μηχανή. Το ζήτημα είναι ότι τα σαμποτάζ της οικονομικής μηχανής υλοποιούνται αποτελεσματικότερα από τους Αμερικανούς έμπορους και τους Σομαλούς πειρατές. Δυστυχώς όμως, αυτά τα αποτελεσματικά σαμποτάζ δεν δημιουργούν καμία ευκαιρία για οποιονδήποτε κομουνισμό.

Σήμερα, η επανεξέταση της κομουνιστικής ιδέας συνεπάγεται την προσπάθεια αποσαφήνισης της υλικότητας (temporality) των μορφών των δυνατοτήτων της σε μια σειρά υλικών (temporal) ζητημάτων: στο ζήτημα της συμφυίας του κομουνισμού μέσα στον καπιταλισμό ή στο ζήτημα, αν ο κομουνισμός διαθέτει την ύστατη ευκαιρία πάνω στο χείλος της αβύσσου. Τα δυο αυτά υλικά

ζητήματα εξαρτώνται επίσης από δυο μορφές σφετερισμού της χειραφετικής λογικής από την ανισοτητική λογική: από την προοδευτική λογική του Διαφωτισμού, η οποία δίνει στον καπιταλισμό το προνόμιο του δάσκαλου, που εκπαιδεύει τους αδαείς εργάτες κι εξομαλύνει το δρόμο από την παλιά ανισότητα προς το μελλοντικό κομουνισμό, κι από την αντιδραστική αντι-Διαφωτιστική λογική, η οποία συνταυτίζει τις μορφές των σύγχρονων ζωντανών εμπειριών με τον θρίαμβο του αστικού ατομικισμού πάνω στην κοινότητα. Το σχέδιο της αναβίωσης της ιδέας του κομουνισμού έχει νόημα, μόνο αν περιλαμβάνει το καθήκον της επανεξέτασης εκείνων των μορφών σφετερισμού και του τρόπου, με τον οποίον αυτοί εξακολουθούν να καθορίζουν τις περιγραφές του παρόντος μας. Πρέπει να περιλαμβάνει μια αναθεώρηση των κυρίαρχων (mainstream) περιγραφών του σύγχρονου κόσμου: Οι σύγχρονες μορφές του καπιταλισμού, η έκρηξη της αγοράς εργασίας, η νέα επισφάλεια της εργασίας κι η καταστροφή των συστημάτων κοινωνικής αλληλεγγύης, όλα αυτά δημιουργούν μορφές ζωής κι εμπειριών της εργασίας, που ίσως να βρίσκονται πλησιέστερα στην κατάσταση των χειρωνακτών του 19ου αιώνα, παρά στον κόσμο των εργατών χάη-τεκ και την παγκόσμια μικρο-αστική τάξη, η οποία είναι αφοσιωμένη σε μια φρενήρη κατανάλωση, όπως περιγράφεται από τόσους πολλούς σύγχρονους κοινωνιολόγους. Τώρα, το ζήτημα δεν είναι απλώς και μόνο ένα ζήτημα εμπειρικής ορθότητας. Αφορά την ουσία της διασύνδεσης μεταξύ μορφών ανάλυσης της ιστορικής διαδικασίας και τρόπων απεικόνισης του εφικτού. Θα πρέπει, επιτέλους, να έχουμε ήδη μάθει πόσο προβληματικές μπορεί να είναι όλες οι στρατηγικές, που βασίζονται στην ανάλυση της κοινωνικής εξέλιξης. Η χειραφέτηση δεν μπορεί να είναι ούτε η επίτευξη μιας ιστορικής αναγκαιότητας, ούτε η ιστορική αναστροφή της αναγκαιότητας αυτής. Πρέπει να τη συλλογιζόμαστε μέσα στο πλαίσιο της α-χρονικότητάς της, που σημαίνει δυο πράγματα: πρώτο, την απουσία της ιστορικής αναγκαιότητας για την ύπαρξή της και, δεύτερο, την ετερογένειά της ως προς τις μορφές των εμπειριών, που δομούνται μέσα στο χρόνο της κυριαρχίας. Η μόνη κομουνιστική κληρονομιά, που αξίζει να λάβουμε υπόψη, είναι η πολλαπλότητα των μορφών πειραματισμού πάνω στις ικανότητες του οποιουδήποτε, είτε έγιναν χθες ή γίνονται σήμερα. Η μόνη δυνατή μορφή κομουνιστικής νοημοσύνης είναι η συλλογική νοημοσύνη, που κατασκευάζεται μέσα σε τέτοιους πειραματισμούς.

Μπορεί να εγείρει κανείς την αντίρρηση ότι ορίζω τον κομουνισμό μ' όρους όχι πολύ διαφορετικούς από τον τρόπο, που ορίζω την δημοκρατία. Σ' αυτό, μπορώ να απαντήσω πρώτα ότι, με τον τρόπο που κατανοώ την χειραφέτηση, θα έπρεπε να προβληματισθούμε για το κλασικό σχήμα, που αντιπαραθέτει κομουνισμό και δημοκρατία, όταν η τελευταία γίνεται αντιληπτή είτε σαν η κρατική οργάνωση της αστικής κυριαρχίας ή σαν ο ζωντανός κόσμος, όπως διαμορφώνεται από την εξουσία του καπιταλισμού. Σίγουρα, είναι αλήθεια ότι η δημοκρατία μπορεί να ονοματίζει διάφορα πράγματα, αλλά το ίδιο ισχύει και για τον κομουνισμό. Και το γεγονός είναι ότι ο συνδυασμός της πίστης στην ιστορική αναγκαιότητα και της κουλτούρας της δυσπιστίας παράγει ένα ιδιαίτερο είδος κομουνισμού: τον κομουνισμό σαν ιδιοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων από την κρατική εξουσία και τη διαχείρισή του από μια "κομουνιστική" ελίτ. Πάλι, κάτι τέτοιο θα μπορούσε να ήταν ένα πιθανό μέλλον του καπιταλισμού. Αλλά δεν νομίζω ότι είναι το μέλλον της χειραφέτησης. Το μέλλον της χειραφέτησης μπορεί μόνο να σημαίνει την αυτόνομη αύξηση του χώρου του κοινού, που δημιουργείται, όταν με την ελεύθερη συνένωσή τους οι άνθρωποι, άνδρες και γυναίκες, πραγματώνουν την αρχή της ισότητας. Πρέπει απλώς να το ονομάζουμε "δημοκρατία" ή θα κερδίζαμε όλοι, αν το ονομάζαμε "κομουνισμό"; Βλέπω τρεις λόγους για τη χρήση του δεύτερου: Πρώτα, η έμφαση δίνεται στην αρχή της ενότητας και της ισότητας της νοημοσύνης. Δεύτερο, η έμφαση δίνεται στην καταφατική πλευρά της διαδικασίας της συλλογικοποίησης της αρχής αυτής. Και τρίτο, τονίζεται η δυνατότητα μιας αυτο-συμπλήρωσης της διαδικασίας, της απεραντοσύνης της, κάτι που συνεπάγεται τη δυνατότητα ανακάλυψης κάποιων μελλοντικών εξελίξεων, τις οποίες ακόμη δεν μπορούμε να φαντασθούμε. Αντίθετα, θα απέρριπτα τον όρο, αν σήμαινε ότι γνωρίζουμε τι μπορεί μια τέτοια δυνατότητα να κατορθώσει μέσα από παγκόσμιους μετασχηματισμούς ολόκληρου του κόσμου, παράλληλα με τη γνώση της ιστορικής διαδρομής, η οποία μας οδήγησε εδώ, που σήμερα βρισκόμαστε. Το μόνο, που γνωρίζουμε, είναι αυτό, που τώρα η δυνατότητα του κομουνισμού μπορεί να κατορθώσει μέσα από τις διαφωνητικές μορφές των συλλογικών αγώνων, της ζωής και της σκέψης. Το να

ξανασκεπτόμαστε τον κομουνισμό συνεπάγεται, πάνω απ' όλα, τη διερεύνηση του δυναμικού της συλλογικής νοημοσύνης, που είναι εγγενές μέσα στις διαδικασίες κατασκευής των μορφών αυτών. Μια τέτοια διερεύνηση προϋποθέτει την πλήρη αποκατάσταση αυτού, που ονόμασα προϋπόθεση της εμπιστοσύνης.

Σημειώσεις του μεταφραστή

[*Κοινωνικά Κινήματα & Δίκτυα: http://thrymmata.blogspot.com/2009/04/jacques-ranciere.html*]

1 Ο Joseph Jacotot (1770-1840) ήταν ο Γάλλος δάσκαλος και φιλόσοφος, που εισήγαγε τη μέθοδο της "διανοητικής χειραφέτησης," οι παιδαγωγικές αρχές του οποίου περιγράφονται και συζητούνται αναλυτικά στο βιβλίο του Jacques Ranciθre, *Ο Αδαής Δάσκαλος*.

2 Ο Itienne Cabet (1788-1856) ήταν Γάλλος φιλόσοφος κι ουτοπιστής σοσιαλιστής, ο οποίος είχε ιδρύσει το Ικαρικό κοινοτιστικό κίνημα κι είχε ηγηθεί ομάδων μεταναστών, που ήθελαν να δημιουργήσουν μια νέα κοινωνία στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής. Επίσης, στον Cabet αποδίδεται η επινόηση του όρου *communisme*.

3 Δείτε http://thrymmata.blogspot.com/2009/03/toni-negri.html

Jacques Ranciere

Λαός ή Πλήθος;

Λαός ή πλήθος;[1] Για να ξέρουμε ποια λέξη ή ποια έννοια είναι η προτιμότερη, πρέπει πρώτα να γνωρίζουμε τι σημαίνουν οι έννοιες αυτές. Ο λαός είναι για μένα το όνομα ενός πολιτικού υποκειμένου, δηλαδή, ενός συμπληρώματος ως προς οποιαδήποτε λογική καταμέτρησης του πληθυσμού, των μερών του και της ολότητάς του. Αυτό είναι μια απόκλιση από κάθε θεώρηση του λαού σαν συγκέντρωση τμημάτων, σαν συλλογικό σώμα σε κίνηση, σαν εξιδανικευμένο σώμα ενσαρκωμένο με την επικυριαρχία κ.λπ. Τον καταλαβαίνω σαν εκείνο το "εμείς είμαστε ο λαός" των διαδηλωτών της Λειψίας, οι οποίοι προφανώς δεν αποτελούσαν όλο το λαό αλλά χειρίζονταν την έκφρασή του σε συνθήκες ρήξης απέναντι σ' οποιαδήποτε κρατική ενσωμάτωση. Ο λαός μ' αυτήν την έννοια είναι για μένα το γενικό όνομα για όλες τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης, που πραγματοποιούνται με βάση εκείνο το χαρακτηριστικό της ισότητας, το οποίο αμφισβητεί όλες τις μορφές ορατότητας του οποιουδήποτε κοινού και των ταυτοτήτων, υπαγωγών, διαιρέσεων κ.λπ., που ορίζει η οποιαδήποτε κοινό-τητα: διαδικασίες που θέτουν επί τάπητος όλα τα είδη των ιδιαίτερων ονομάτων, με ή χωρίς συνέπεια, με "σοβαρότητα" ή με προσωρινότητα. Σημαίνει επίσης ότι αυτές οι διαδικασίες θέτουν επί τάπητος το ζήτημα της εξαπάτησης της ισότητας απ' την πολιτική, το οποίο δεν έχει καμία "πραγματική" βάση αλλά υπάρχει μόνο σαν μια συνθήκη, που μπορεί να ενεργοποιηθεί απ' όλους τους δικαστικούς μηχανισμούς. Αυτό που συμφέρει στο όνομα του λαού θεωρώ ότι είναι να γίνει αποδεκτή η αμφιβολία στα ζητήματα αυτά. Η πολιτική, μ' αυτήν την έννοια, είναι η ενεργή διάκριση σε βάρος αυτού που, σε τελευταία ανάλυση, τίθεται κάτω απ' το όνομα του λαού: τη λειτουργία της διαφοροποίησης, που θεσπίζει τις πολιτικές συλλογικότητες ενεργοποιώντας τις ασυνέπειες της ισότητας, ή την ταυτοτική διαδικασία, που περιορίζει την πολιτική στις ιδιότητες των κοινωνικών σωμάτων ή στο φάντασμα των ενδόξων σωμάτων της κοινότητας. Η πολιτική έχει να κάνει πάντα με το λαό, που υπερισχύει ενός άλλου, με το λαό, που αντιτίθεται σε κάποιον άλλο.

Αυτό μάλλον είναι εκείνο που απορρίπτει η έννοια του πλήθους. Η αντίθεση του κομματιασμένου με το μοριακό ή του παρανοϊκού με το σχιζοφρενές μπορεί χωρίς αμφιβολία να κρυφθεί. Το πρόβλημα δεν είναι ότι λαός είναι πολύ κομματιασμένος ή πολύ συνεπαρμένος απ' το φάντασμα του Ενός. Μόνο στην ιδιομορφία των περιπτώσεων της διαίρεσης η πολιτική αποτελεί μια ιδιαίτερη σφαίρα, μια διευθέτηση ειδικών δράσεων κι εκφράσεων. Στην έννοια του πλήθους υπάρχει η φοβία του αρνητικού, η φοβία μιας πολιτικής που ορίζεται "αντίθετα," αλλά ακόμη και μια πολιτική που δεν είναι πολιτική, δηλαδή, που είναι θεμελιωμένη πάνω σε τίποτε άλλο εκτός από την ασυνέπεια του χαρακτηριστικού της ισότητας και την παρακινδυνευμένη κατασκευή των περιπτώσεων της αποτελεσματικότητάς της. Πριν αποτελέσει την άρνηση της παρανοϊκής δομής της δυαδικής αντίθεσης, ο χώρος όπου τοποθετείται το πλήθος είναι ο χώρος όπου τοποθετείται ένα υποκείμενο της πολιτικής δράσης, το οποίο δεν χαρακτηρίζεται από κανένα διαχωρισμό, ένα "κομμουνιστικό" υποκείμενο με την έννοια ότι αντικρούει κάθε ιδιαιτερότητα των μηχανισμών και των σφαιρών της υποκειμενοποίησης. Αλλά και κομμουνιστικό με την έννοια ότι εκείνο που δρα σ' αυτό είναι η δυνατότητα που κάνει τα όντα να είναι κοινά. Η έννοια του πλήθους αντιπαραθέτει στην έννοια του λαού το κομμουνιστικό αίτημα: ότι η πολιτική δεν είναι μια ξεχωριστή σφαίρα, ότι τα πάντα είναι πολιτικά, δηλαδή, στην πραγματικότητα, ότι η πολιτική εκφράζει τη φύση των πάντων, τη φύση του αδιαχώριστου: ότι η κοινότητα θεμελιώνεται στην ίδια τη φύση της κοινής ύπαρξης, της δυνατότητας που βάζει την κοινότητα γενικώς μεταξύ των όντων.

Αν το "πλήθος" διαχωριστεί απ' το "λαό," αυτό οφείλεται σε μια οντολογική απαίτηση, η οποία κάνει ουσιαστική την προϋπόθεση της ισότητας: για να μη συγκροτείται αντιθετικά, αντιδραστικά, η πολιτική πρέπει να κρατήσει τις αρχές και τους σκοπούς της μόνο για τον εαυτό της. Τα πολιτικά υποκείμενα πρέπει να εκφράζουν το πολλαπλό, που αποτελεί τον κατ' εξοχή νόμο των όντων. Σαν τέτοια η έννοια του πλήθους εγγράφεται σ' εκείνη την παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία θέλει να αποκαταστήσει την πολιτική εξαίρεση σαν αρχή που διέπει όλα τα όντα στην κοινό-τητα. Ή καλύτερα, εγγράφεται στην μετα-πολιτική παράδοση, η οποία στη σύγχρονη εποχή αντιστοιχεί στην πολιτική φιλοσοφία: το χαρακτηριστικό της μετα-πολιτικής είναι η επίκληση των επισφαλών τεχνασμάτων της πολιτικής σκηνής για την υπεράσπιση της αλήθειας

της έμφυτης (εμμενούς) δυνατότητας, που τοποθετεί τα όντα στην κοινότητα, και ο καθορισμός της αληθινής κοινότητας με βάση την κατανοητή κι αισθητή αποτελεσματικότητα αυτής της αλήθειας. Το μετα-πολιτικό παράδοξο βρίσκεται στο ότι η επιβεβαίωση της κοινής δυνατότητας ταυτίζεται με την αλήθεια των όντων, που δεν είναι επιθυμητά απ' την κοινότητα, των όντων, που δεν είναι επιθυμητά απ' τη ζωή. Η επιθυμία της κοινό-τητας, σύμφωνα με τη σύγχρονη μετα-πολιτική, είναι μια επιθυμία συμβατή με τη μη-επιθυμία, που αποτελεί το ίδιο το θεμέλιο της ζωής. Το ερώτημα είναι για μένα να ξέρω αν αυτό που "θεμελιώνει" την πολιτική δεν είναι το ίδιο μ' αυτό που την καθιστά αδύνατη. Αυτό που η οντολογία επιτάσσει σαν τρόπο δράσης έχει ένα αληθινά ηθικό όνομα: είναι η επιθυμία του μη-επιθυμητού αυτό που κατ' εξοχή διακηρύσσουν η Νιτσεϊανή κι η Ντελουζιανή ηθική της Αιώνιας επιστροφής, η οποία πιστοποιεί την τυχαιότητα κι επιλέγει αυτό που υπήρξε, είναι η ηθική του γίγνεσθαι, η οποία αντιτάσσει αυτές ... κι αυτές ... τις πολλαπλές διευθετήσεις σ' αυτές ... ή σ' αυτές τις επιθυμίες δράσης, που επιδιώκουν τους δικούς τους σκοπούς σε βάρος άλλων σκοπών.

Για να γίνουν ουσιαστικά μέσα στο πλήθος οι πολλαπλές διαδικασίες του γίγνεσθαι, χρειάζεται και κάτι άλλο: δεν αρκεί η κατάφαση της ζωής, χρειάζεται αυτή η κατάφαση να αποτελεί το έμφυτο (εμμενές) περιεχόμενο κάθε άρνησης, χρειάζεται το ξετύλιγμα της ύπαρξης χωρίς επιθυμία να μην αφεθεί σε τυχαίες συνδέσεις και σ' αντίθετες πραγματώσεις, αλλά να διακατέχεται από μια έμφυτη (εμμενή) τελεολογία. Το "πλήθος" είναι το όνομα μιας τέτοιας δυνατότητας για την ύπαρξη του περισσεύματος, η οποία ταυτίζεται με την ουσία της κοινότητας, αλλά επιπλέον καλύπτεται απ' το περίσσευμά της ακόμη και για να σπάσει τους φραγμούς στην πραγμάτωσή της κάτω απ' τις μορφές της αισθητής κοινότητας. Αν είναι να παύσει η αρνητικότητα των πολιτικών υποκειμένων, χρειάζεται η δυνατότητα της κατάφασης να γίνει μια ρηξικέλευθη δυνατότητα, η οποία να μπορεί να παρεμβάλλεται σε κάθε κατάσταση της εξουσίας σαν το τελευταίο περιεχόμενο, ένα περιεχόμενο προορισμένο να διαρρήξει τους φραγμούς. Χρειάζεται το "πλήθος" να γίνει το περιεχόμενο, που περιέχεται στο χώρο της Αυτοκρατορίας.

Αναφορικά με τη δυνατότητα της ρηξικέλευθης απόφανσης, στο πλαίσιο της Μαρξιστικής θεωρίας, έχει δοθεί ένα όνομα στη δυνατότητα της καταφατικής και τελικής έκφρασης αυτών που είναι "χωρίς θέληση": το όνομα των δυνάμεων παραγωγής. Είναι όμως ένα όνομα που έχει κακή φήμη. Το "παραγωγικές" κι η "παραγωγή" θεωρούνται ύποπτα, γιατί παραπέμπουν στην παλιά εποχή του εργοστασίου και του κόμματος και ταυτόχρονα σε μια αναγωγική ηθική της εργασίας σε σχέση με τη συλλογική διανοητική και βιωματική δυνατότητα, που εκφράζει το "πλήθος." Πολλές συζητήσεις στο *Multitudes* καταμαρτυρούν αυτή τη δυσκολία. Όμως το ιδιαίτερο περιεχόμενο που δίνεται στην παραγωγή έχει λίγη σημασία. Η έννοια της παραγωγής είναι αρκετά ευρεία, για να συγχωνεύει το ο,τιδήποτε στο πεδίο των παραγωγικών δυνάμεων, συμπεριλαμβανομένης της τεμπελιάς και της άρνησης της εργασίας. Το θεμελιώδες σημείο είναι ο προσδιορισμός της δυνατότητας να υπάρχουν τα πράγματα από κοινού, όπως στην παραγωγή, δηλαδή, η ιδέα της παραγωγής σαν δύναμη, που εμπνέεται από μια έμφυτη (εμμενή) τελεολογία προς την καταφατική ουσία της. Οι συγγραφείς της *Αυτοκρατορίας* παραπέμπουν στην "πλουραλιστική πολλαπλότητα των παραγωγικών και των δημιουργικών υποκειμενικοτήτων της παγκοσμιοποίησης," στην "αιώνια κίνησή" τους, στους "αστερισμούς των ιδιομορφιών," που σχηματίζουν, στις δικές τους "διαδικασίες ανάμειξης και υβριδοποίησης," που δεν μπορούν να αναδομηθούν πάνω σε καμιά απλή λογική της αντιστοίχισης μεταξύ του συστημικού και του μη-συστημικού[2]. Οι δυνατότητες όμως αυτές των πολλαπλών υβριδοποιήσεων μετρούν λιγότερο απ' τις εγγυήσεις, που φέρνει η ίδια η έννοια: τις εγγυήσεις ότι αυτές οι διευθετήσεις στον τομέα της παραγωγής αποτελούν την πραγματικότητα της ίδιας της Αυτοκρατορίας, ότι είναι οι αγώνες του πλήθους, που έχουν "δημιουργήσει την ίδια την Αυτοκρατορία σαν αντιστροφή του ίδιου του ειδώλου της"[3], με τον τρόπο που, για μια φορά ακόμη, ο άνθρωπος του Φόιερμπαχ είχε κατασκευάσει το θεό του, για να μπορέσει να ξαναπάρει τα χαρακτηριστικά του σε μια πλήρως ανθρώπινη ζωή. Το ουσιαστικό είναι η μετα-πολιτική διαβεβαίωση για μια συστημική αλήθεια προικισμένη με τη δική της χαρακτηριστική αποτελεσματικότητα. Η αποσιώπηση του "παραγωγικού" ιδανικού μαρτυρεί απλώς την απόκλιση μεταξύ της οντολογικής έννοιας της παραγωγής και των εμπειρικών ατυχιών της.

Αυτή η απόκλιση αποτελεί επίσης το χώρο, που προσφέρεται στην "παραγωγικίστικη" διαβεβαίωση, για να γίνει η αναδιατύπωσή της μπροστά στα παράδοξά της. Μ' αυτήν την έννοια, η έννοια του "πλήθους" εντάσσεται στα πλαίσια της μεγάλης δουλειάς για τη διεύρυνση της έννοιας των "παραγωγικών δυνάμεων," που σημάδευσε τη Μαρξιστική θεωρία και τα κινήματα στο δεύτερο μισό του 20ου αιώνα. Ο κλασικός Μαρξισμός είχε επιχειρήσει να καταστήσει τις παραγωγικές δυνάμεις τη δύναμη της αλήθειας, που θα σκόρπιζε τα πολιτικά σκοτάδια. Ο Λενινισμός αποτέλεσε την ομολογία της χρεοκοπίας αυτού του οράματος, της δηλωμένης κι εφαρμοσμένης αναγκαιότητας της αρχη-πολιτικής δράσης για την εκτέλεση του έργου, που οι παραγωγικές δυνάμεις θα έπρεπε να είχαν εκτελέσει. Η ίδια η χρεοκοπία αυτής της αρχη-πολιτικής δημιούργησε μια τρίτη περίοδο του Μαρξισμού, ο οποίος δεν ήθελε πλέον να αντιπαρατάσσει την οικονομική αλήθεια στα πολιτικά φαινόμενα ή την επαναστατική αποφασιστικότητα στην οικονομική μοιρολατρία, αλλά να αφομοιώνει μέσα στην έννοια των παραγωγικών δυνάμεων όλες τις διαδικασίες που, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, συγκροτούν το κοινό: απ' τις επιστημονικές και τεχνολογικές δραστηριότητες ή γενικώς τις δημιουργικές διανοητικές δραστηριότητες ως την πολιτική δράση κι όλες τις μορφές αντίστασης ή φυγής απ' την υπάρχουσα τάξη του κόσμου. Η αναθεωρητική θεωρία της "επιστήμης ως άμεσης παραγωγικής δύναμης" κι η πολιτιστική επανάσταση, η φοιτητική επανάσταση κι ο εργατισμός έχουν αποτελέσει τις ποικίλες μορφές αυτού του σχεδίου, το οποίο η έννοια του πλήθους στοχεύει σήμερα να ριζοσπαστικοποιήσει: να διοχετεύσει την οποιαδήποτε μορφή μετασχηματιστικής δραστηριότητας πάνω στην κατάσταση των πραγμάτων προς όφελος των παραγωγικών δυνάμεων, δηλαδή, προς όφελος της λογικής του περιεχομένου, το οποίο δεν μπορεί να προκαλέσει την έκρηξη του χώρου που το περιέχει. Μ' αυτήν την έννοια, η μετα-πολιτική φράση "όλα είναι πολιτικά" είναι ακριβώς ταυτόσημη με τη φράση "όλα είναι οικονομικά" και τελικά ταυτόσημη με την αρχη-πολιτική φράση "κάθε σκέψη είναι μια ζαριά," την οποία θα μπορούσε κανείς να μεταφράσει σαν "κάθε ζαριά είναι μια παραγωγική δύναμη."

Το μέρος που το πλήθος αφήνει στην τύχη μετρά λιγότερο όμως απ' την ταυτοποίηση του ίδιου του τυχαίου με την αναγκαιότητα, ο αντι-παραγωγικισμός λιγότερο απ' την ενσωμάτωσή του μέσα στη μοναδική εσωτερική αντίθεση της Αυτοκρατορίας – δηλαδή, τελικά του Κεφαλαίου – με τις δυνάμεις που αυτό "υποκινεί." Εδώ, το ουσιαστικό ισχυρό σημείο – και ταυτόχρονα, το ουσιαστικό αδύνατο σημείο – είναι η διαβεβαίωση για τη μοναδικότητα αυτής της "αυτοκρατορικής" σκηνής. Η έννοια του πλήθους θέλει να μετρήσει έναν κόσμο στην πραγματικότητα παγκοσμιοποιημένο σε σχέση μ' ένα λαό ακόμη αγκιστρωμένο στα Κράτη-έθνη. Η φιλοδοξία αυτή είναι σωστή, αν κανείς δεν ξεχάσει ότι – με ή χωρίς την παγκοσμιοποίηση – υπάρχουν σήμερα δυο φορές περισσότερα Κράτη-έθνη, δυο φορές περισσότεροι στρατιωτικοί, αστυνομικοί κ.λπ. μηχανισμοί από ό,τι πριν πενήντα χρόνια. Είναι σωστή αν κανείς δεν αγιοποιήσει κάτω απ' τον τίτλο του "νομαδισμού" την πραγματικότητα των μαζικών μετακινήσεων των πληθυσμών, που γίνεται σαν συνέπεια της καταπιεστικής εξουσίας αυτών των ίδιων των Εθνών-κρατών. Η εξύμνηση τέτοιων νομαδικών κινημάτων, που "πλημμυρίζουν και θραύουν τα όρια της μέτρησης" και δημιουργούν νέους χώρους, οι οποίοι περιγράφονται από "ασυνήθιστες τοπολογίες, από υπόγεια ριζώματα και που είναι αδύνατο να περιχαρακωθούν,"[4] προκαλεί, απ' την άποψη του ενθουσιασμού, την ίδια λειτουργία, που θα προκαλούσε, απ' την άποψη της συμπόνιας, η φωτογραφία, η οποία θα έβαζε μαζί, κάτω απ' την επικεφαλίδα Εξορίες, τους αγρότες της Βραζιλίας, που αναζητούν δουλειά στην πόλη, με τους κατοίκους των προσφυγικών στρατοπέδων, που δραπετεύουν απ' τη γενοκτονία της Ρουάντα. Τα νομαδικά κινήματα, που επικαλείται κανείς σαν μαρτυρία για την εκρηκτική δύναμη του πλήθους, είναι ουσιαστικά κάποιοι πληθυσμοί διωγμένοι απ' τη βία των Κρατών-εθνών ή απ' την απόλυτη αθλιότητα, στην οποία τους βύθισε η φτώχεια τους. Το "πλήθος" είναι ένας "λαός," που υπόκειται σ' όλες τις προβληματικές ταυτοποιήσεις. Έτσι, στο τεύχος 7 του *Multitudes*, το θέμα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001 επανέφερνε τα ερωτήματα, που είχαν ακμάσει την εποχή που τονιζόταν πως ο "λαός" ή οι "μάζες" "επιθυμούσαν τον Φασισμό": οι μάζες των Αράβων, που χειροκροτούσαν στ' όνομα του Αλλάχ το μακελειό των Διδύμων Πύργων, αποτελούσαν ένα πλήθος; Είναι όλα τα πλήθη "καλά" ή "αληθινά" πλήθη; Ακόμη για μια άλλη φορά, η "καταφατική" φύση του πλήθους αντιτίθεται στην εμπειρική

του υπόσταση. Φυσικά, δεν είναι καθοριστικές ούτε αρκούν οι μαζικές μετακινήσεις μεταξύ ηπείρων ή η κυκλοφορία με την ταχύτητα της ψηφιακής πληροφορίας: υπάρχει πάντοτε ένα σημείο, όπου η καταφατικότητα είναι υπόθεση των ανθρώπων, οι οποίοι οργανώνουν μαζί μια διαδήλωση, μια πράξη άρνησης. Μπορεί να είναι ένα συμβολικό μέρος του κόσμου εκεί όπου, απέναντι σε μια συνδιάσκεψη κορυφής των αφεντικών του κόσμου, μαζεύονται οι διαδηλωτές, που αισθάνονται την ανάγκη να δώσουν ένα κοινό όραμα στην πολλαπλότητα των αρνήσεών τους προς τα αφεντικά τους. Μπορεί να είναι μέσα σε μια εκκλησία του Παρισιού, εκεί όπου οι διαδηλωτές κάνουν την απεργία πείνας, αυτοί που διεκδικούν τα δικαιώματά τους να αποκτήσουν τα έγγραφα, που θα τους επιτρέψουν να εργάζονται και να κατέχουν μια ταυτότητα στη Γαλλία. Οι συγγραφείς της *Αυτοκρατορίας* είναι οι πρώτοι που το διαβεβαιώνουν: ο εγκωμιασμός των καταπληκτικών τοπογραφιών πράγματι επιτυγχάνει να θέσει το ερώτημα: "πώς μπορούν οι δράσεις του πλήθους να γίνουν πολιτικές;" Κάτι όμως που απαντιέται με τον πιο παραδοσιακό τρόπο, αφού λένε ότι τέτοιες δράσεις γίνονται πολιτικές, "όταν αρχίζουν να αντιμετωπίζουν αμέσως και μ' επαρκή συνειδητότητα τις κεντρικές καταπιεστικές λειτουργίες της Αυτοκρατορίας." Και η λέξη κλειδί, που εξ αρχής δίνεται ως κατάθεση μαρτυρίας γι' αυτή τη συνειδητότητα, είναι μια έκφραση για την "παγκόσμια πολιτιότητα," που προέρχεται απ' το κίνημα των λαθρο-μεταναστών στη Γαλλία: έγγραφα για όλους/ες[5]. Το καλύτερο, που θα μπορούσε κανείς να πει, είναι ότι πρωταρχικά η πολιτική παίζεται στις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των εγκλεισμών και των αποκλεισμών, σε μια διαδικασία μετατόπισης των υπαγωγών. Αλλά όλη η αμφιβολία βρίσκεται στο εξής σημείο: η διεκδίκηση αυτή, λένε οι συγγραφείς, δεν είναι εξωπραγματική, επειδή ζητά τη συναίνεση του νομικού και του οικονομικού κατεστημένου, όπως απαιτεί η ίδια η καπιταλιστική διεθνοποίηση της παραγωγής. Όμως θα μπορούσε κανείς να καταλάβει αυτή την αντιφατική συναίνεση με δυο τρόπους: Είτε κανείς την καταλαβαίνει σαν την πολιτική έκφραση της διαφοράς μεταξύ του "διεθνισμού" της παραγωγής, που επιβάλλεται απ' το καπιταλιστικό κέρδος, και του "εθνικισμού" της νομικο-κρατικής τάξης, που εξασφαλίζει τις συνθήκες λειτουργίας της, δηλαδή, σαν την αντίφαση, που εκδηλώνεται απ' τις ίδιες τις απαιτήσεις της παγκόσμιας τάξης. Ή την καταλαβαίνει σαν την εξασφάλιση της έμφυτης (εμμενούς) καθολικότητας για την ανάπτυξη της Αυτοκρατορίας, η οποία "περιλαμβάνει" το πλήθος. Είτε θεωρεί κανείς το πλήθος σαν διαδικασία πολιτικής υποκειμενοποίησης και θέτει το πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ των χώρων και των μορφών αυτής της διαδικασίας. Ή το θεωρεί, απ' την άποψη της μετα-πολιτικής, σαν το ίδιο ακριβώς το όνομα της εξουσίας, που ενεργοποιεί τα πάντα, με κίνδυνο την ταύτισή του με κάποια ασυνείδητη θέληση του Όντος (της ζωής), που δεν επιθυμεί τίποτε. Η έννοια του πλήθους δεν μπορεί να ξεφύγει απ' τις εναλλακτικές συνθήκες, τις οποίες συναντά εν γένει η έννοια των πολιτικών υποκειμένων.

Σημειώσεις του Μεταφραστή
[*Κοινωνικά Κινήματα & Δίκτυα:* http://thrymmata.blogspot.com/2007/02/rancire.html **]**

1 Jacques Rancière, “Peuple ou multitudes?”, *Multitudes*, Ιουνίου 2002.

Κοινωνικά Κινήματα & Δίκτυα: http://thrymmata.blogspot.com/2007/02/rancire.html

Απαντώντας σ' ένα ερώτημα του Eric Alliez για το πώς αυτός χρησιμοποιεί την έννοια του λαού και για το κατά πόσο θα ενδιαφερόταν να την αντικαταστήσει με την έννοια του πλήθους, ο Jacques Ranciere μας υπενθυμίζει πως με την έννοια του λαού συγκροτείται η ίδια η πολιτική, επειδή η έννοια αυτή αποτελεί τη γενική ονομασία όλων των διαδικασιών υποκειμενοποίησης, με τις οποίες μπορεί να αμφισβητηθεί κάθε αναπαράσταση της ισότητας. Η πολιτική πάντα έχει να κάνει με την εναντίωση κάποιου λαού προς έναν άλλο. Η έννοια του πλήθους, λόγω της φοβίας που εκφράζει προς την πολιτική, την οποία θα χρειαζόταν να ορίσει αρνητικά, καταλήγει να αρνείται την αρνητικότητα. Η έννοια του πλήθους αντιτάσσει στην έννοια του λαού την απαίτηση ότι η πολιτική δεν αποτελεί πλέον καμιά ξεχωριστή σφαίρα. Τα πολιτικά υποκείμενα θα έπρεπε να εκφράζουν το πολλαπλό, που θα αποτελούσε το Νόμο της ύπαρξης των όντων. Στην πραγματικότητα όμως, η έννοια του πλήθους εντάσσεται μεταξύ εκείνων των ιδεών, που διευρύνουν την έννοια των παραγωγικών δυνάμεων. Αλλά η έννοια του πλήθους δεν καταφέρνει να κατευθυνθεί προς τις εναλλακτικές εκείνες συνθήκες, με τις οποίες γενικώς συναντάται η σκέψη των πολιτικών υποκειμένων.

Multitudes: Στο Μισentente, προτείνετε την ανάλυση της σύγκρουσης μεταξύ της ‘αστυνομικής’ ταυτοποίησης της κοινότητας (η οποία καθορίζει τους τόπους και τα μέρη των ταυτοτήτων) και μιας πολιτικής υποκειμενοποίησης, η οποία ανοίγει τους “ιδιόμορφους κόσμους της κοινότητας,” για να παράγει νέα πεδία πειραματισμών, ξεκινώντας απ' τα “ταλαντευόμενα υποκείμενα, που θέτουν εκτός λειτουργίας κάθε αναπαράσταση τόπων και μερών,” διαταράζουν την “ομοιογένεια του αισθητού,” κ.λπ. Αντί να εκφράζετε αυτή τη σύγκρουση μέσω του πλουραλισμού του πλήθους σ' αντιδιαστολή με το συγκεντρωμένο λαό (τη λαϊκή επικυριαρχία, που έχει αναχθεί στην αναπαράστασή της), αποδίδετε στο “λαό” αυτό που ονομάζετε “χαρακτηριστικό της ισότητας,” το οποίο θεωρείτε ότι συγκροτεί την πολιτική δράση σαν μια “τοπική κι ιδιόμορφη κατασκευή των περιπτώσεων της καθολικότητας.” Πέρα απ' το ζήτημα του τρόπου γραφής σας, ποιους συλλογισμούς κάνετε σε σχέση με τις παρούσες προσπάθειες σύνδεσης της βιοπολιτικής έννοιας του πλήθους με (α) τις “φαινομενολογικές” περιγραφές των αντι-παγκοσμιοποιητικών κινημάτων και (β) τον “οντολογικό” προσδιορισμό των συγχρόνων διαδικασιών ρήξης με την καπιταλιστική τάξη του κόσμου;

2 M. Hardt and A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000, σελ. 60.

3 Ibid, σελ. 394.

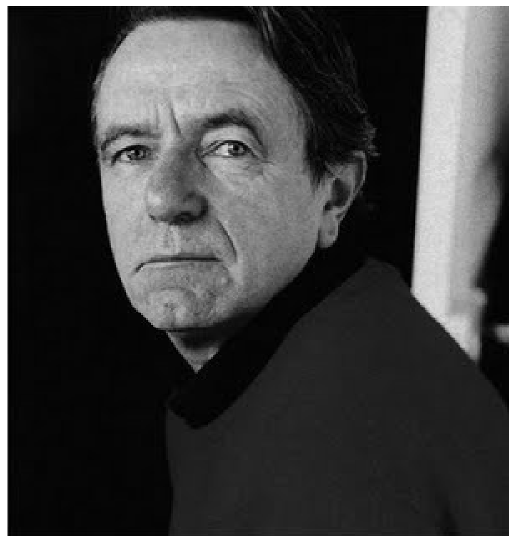
4 Ibid, σελ. 397.

5 Ibid, σελ. 399-400

Jacques Ranciere

Μίσος για την Δημοκρατία

(*Αποσπάσματα*)



Δεν σημαίνει ότι πρέπει να αντιτάσσουμε στα προτερήματα της άμεσης δημοκρατίας τις διαμεσολαβήσεις και τους σφετερισμούς της αντιπροσώπευσης ή να εγκαλούμε τις παραπλανητικές εμφανίσεις της τυπικής δημοκρατίας σε σύγκριση με την αποτελεσματικότητα της πραγματικής δημοκρατίας*. Είναι το ίδιο λάθος τόσο να ταυτίζουμε την δημοκρατία με την αντιπροσώπευση, όσο και να κάνουμε τη μια την ανασκευή της άλλης. Το τι σημαίνει δημοκρατία είναι αυτό ακριβώς: οι νομικο-πολιτικές μορφές των συνταγμάτων και των κρατικών νόμων ποτέ δεν εξαρτώνται από μια και την ίδια λογική. Αυτό που ονομάζεται 'αντιπροσωπευτική δημοκρατία' και το οποίο είναι ακριβέστερο να το λέμε κοινοβουλευτικό σύστημα, ή, σύμφωνα με τον Raymond Aron, 'πλουραλιστικό συνταγματικό καθεστώς,' αποτελεί μια μεικτή μορφή: μια μορφή λειτουργίας του κράτους, που αρχικά θεμελιώνεται πάνω στα προνόμια των 'φυσικών' ελίτ και μετά τροποποιεί την λειτουργία της, λίγο-λίγο, σαν αποτέλεσμα των δημοκρατικών αγώνων. Η αιματηρή ιστορία των αγώνων για την εκλογική μεταρρύθμιση στη Μεγάλη Βρετανία είναι αναμφίβολα η καλύτερη μαρτυρία γι' αυτό, ένα γεγονός που περίτεχνα έχει σβηστεί από την ειδυλλιακή εικόνα της Αγγλικής παράδοσης της 'φιλελεύθερης' δημοκρατίας. Το καθολικό δικαίωμα ψήφου δεν αποτελεί, για τίποτε, μια φυσική συνέπεια της δημοκρατίας. Η δημοκρατία δεν έχει καμιά φυσική συνέπεια, ακριβώς γιατί είναι η διαίρεση της 'φύσης,' η διάρρηξη του δεσμού μεταξύ φυσικών ιδιοτήτων και μορφών διακυβέρνησης. Το καθολικό δικαίωμα ψήφου είναι μια μεικτή μορφή, γεννημένη από την ολιγαρχία, τροποποιημένη από δημοκρατικούς αγώνες και διαρκώς ξανακατακτημένη από την ολιγαρχία, η οποία είναι αυτή που προτείνει τους υποψήφιούς της και κάποτε και τις αποφάσεις της σε ψηφοφορία του εκλογικού σώματος, χωρίς ποτέ να μπορεί να αποκλείσει το ρίσκο ότι το εκλογικό σώμα θα συμπεριφερθεί σαν ένας πληθυσμός που τραβά κλήρο.

Η δημοκρατία ποτέ δεν μπορεί να ταυτιστεί με μια νομικο-πολιτική μορφή. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι αδιάφορη προς τέτοιες μορφές. Σημαίνει ότι η δύναμη του λαού πάντοτε βρίσκεται κάτω και πέρα από αυτές τις μορφές. Κάτω, γιατί οι μορφές αυτές δεν μπορούν να λειτουργήσουν χωρίς, σε τελευταία ανάλυση, να αναφέρονται σ' εκείνη τη δύναμη των ανήμπορων, αυτών που συγκροτούν τη βάση της κι αρνούνται τη δύναμη των ικανών, στο πλαίσιο της ισότητας, η οποία είναι αναγκαία για την ίδια τη λειτουργία της μηχανής των ανισότητων. Πέρα, γιατί οι ίδιες οι μορφές, που καταγράφουν αυτή τη δύναμη, σταθερά επαναφομοιώνονται, δια μέσου του ίδιου του έργου της κυβερνητικής μηχανής, μέσα στην 'φυσική' λογική των τίτλων για εξουσία, η οποία είναι μια λογική της συσκότισης της διαφοράς μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού. Μόλις όμως κοπεί ο δεσμός με την φύση κι αναγκαστούν οι κυβερνήσεις να παρουσιασθούν σαν παραδείγματα του κοινού χαρακτήρα της κοινότητας, αποκομμένες από τη μοναδική λογική των σχέσεων εξουσίας, που είναι έμφυτες μέσα στις διαδικασίες αναπαραγωγής του κοινωνικού ιστού, τότε αναδύεται η ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας, η οποία αποτελεί μια σφαίρα συναντήσεων και συγκρούσεων μεταξύ δυο αντίθετων λογικών, αφενός της 'αστυ-νομίας' [Εδώ, με τον όρο '*police*,' ο συγγραφές αναφέρεται στην 'πολιτική τάξη.' *Σημείωση μεταφραστή*.] κι αφετέρου της πολιτικής, αφενός της φυσικής διακυβέρνησης των κοινωνικών ικανοτήτων κι αφετέρου της διακυβέρνησης από τον οποιοδήποτε άνθρωπο. Οι αυθόρμητες πρακτικές κάθε κυβέρνησης τείνουν να συρρικνώνουν τη δημόσια σφαίρα, κάνοντάς τη δική τους ιδιωτική υπόθεση και, με τον τρόπο αυτό, παραπέμποντας στην επικράτεια του ιδιωτικού τις παρεμβάσεις και τους τόπους

---

* Αποσπάσματα από το βιβλίο του Jacques Rancière, *Μίσος για τη Δημοκρατία* (*La haine de la démocratie*,Paris: La Fabrique, 2005 και στα αγγλικά: *Hatred of Democracy*, London: Verso, 2006, σε μετάφραση Steve Corcoran).

παρεμβάσεων των μη κρατικών δρώντων. Η δημοκρατία, τότε, μακριά από το να αποτελεί μια μορφή ζωής των ατόμων, που είναι αφοσιωμένα στην ιδιωτική τους ευτυχία, γίνεται μια διαδικασία αγώνων εναντίον της ιδιωτικοποίησης, μια διαδικασία διεύρυνσης της δημόσιας σφαίρας. Η διεύρυνση της δημόσιας σφαίρας δεν συνεπάγεται, όπως δήθεν ισχυρίζονται οι φιλελεύθερες λογικές, την απαίτηση για έναν αυξανόμενο κρατικό σφετερισμό της κοινωνίας. Συνεπάγεται τους αγώνες εναντίον εκείνης της κατανομής του δημόσιου και του ιδιωτικού, που στηρίζει τη διπλή επικυριαρχία της ολιγαρχίας πάνω στο κράτος και την κοινωνία.

Η διεύρυνση αυτή, ιστορικά, σήμαινε δυο πράγματα: την αναγνώριση ως ίσων κι ως πολιτικών υποκείμενων όλων εκείνων, που ο κρατικός νόμος υποβίβαζε στο επίπεδο του ιδιωτικού βίου των κατώτερων όντων, και την αναγνώριση του δημόσιου χαρακτήρα όλων εκείνων των χώρων και των σχέσεων, που ήσαν αφημένες στην διακριτική διάθεση της πλουτοκρατίας. Αυτό καταρχήν σήμαινε τους αγώνες για τον υπολογισμό των δικαιωμάτων της ψηφοφορίας και της κατοχής αξιώματος για όλους εκείνους, που η λογική της 'αστυ-νομίας,' με φυσικό τρόπο, απέκλειε: όλους εκείνους που δεν είχαν τους τίτλους για να συμμετέχουν στο δημόσιο βίο, επειδή δεν ανήκαν στην 'κοινωνία,' αλλά μόνο στον οικιακό και στον αναπαραγωγικό βίο, επειδή η δουλειά τους ήταν κτήμα κάποιου αφέντη ή κάποιου άνδρα-σύζυγου: οι μισθωτοί εργάτες, για πολύ καιρό, θεωρούνταν υπηρέτες εξαρτώμενοι από τα αφεντικά τους κι ανήμποροι να έχουν τη δική τους βούληση κι οι γυναίκες ήσαν υποταγμένες στην βούληση των ανδρών-συζύγων τους κι επιφορτισμένες με την φροντίδα της οικογένειας και με τον οικιακό βίο. Σήμαινε επίσης και τους αγώνες εναντίον της φυσικής λογικής του εκλογικού συστήματος, η οποία μετατρέπει την αντιπροσώπευση σ' αντιπροσώπευση των κυρίαρχων συμφερόντων και τις εκλογές σε μηχανισμό, που αφιερώνεται στην επίτευξη της συναίνεσης: επίσημες υποψηφιότητες, εκλογικές νοθείες, πραγματικά μονοπώλια υποψηφιοτήτων. Όμως η διεύρυνση αυτή περιλαμβάνει ακόμη κι όλους τους αγώνες για τη διεκδίκηση του δημόσιου χαρακτήρα των χώρων, των σχέσεων και των θεσμών, που θεωρούνται ιδιωτικοί. Οι αγώνες αυτοί, λόγω των τόπων διεξαγωγής τους και των θεμάτων που εμπλέκουν, γενικώς, περιγράφονται σαν κοινωνικά κινήματα: διαμάχες για τους μισθούς και τις εργασιακές συνθήκες κι αγώνες για τα συστήματα υγείας και κοινωνικής ασφάλισης. Αλλά ο χαρακτηρισμός αυτός είναι διφορούμενος. Στην πραγματικότητα, προϋποθέτει ότι είναι δεδομένη μια κάποια κατανομή του πολιτικού και του κοινωνικού, ή του δημόσιου και του ιδιωτικού, η οποία όμως, στην πραγματικότητα, αποτελεί το πολιτικό διακύβευμα για τη ισότητα ή την ανισότητα. Οι διαμάχες για τους μισθούς ήσαν, πάνω απ' όλα, διαμάχες για την απο-ιδιωτικοποίηση της μισθωτής σχέσης, για την ανάδειξη του γεγονότος ότι η μισθωτή σχέση δεν αποτελούσε ούτε μια σχέση αφέντη-υπηρέτη, ούτε ένα απλό συμβόλαιο, συμφωνημένο περιπτωσιακά μεταξύ δυο ατόμων-ιδιωτών, αλλά μια δημόσια υπόθεση, που επηρέαζε τη συλλογικότητα κι έπαιρνε, κατά συνέπεια, τη μορφή της συλλογικής δράσης, των δημόσιων συζητήσεων και των νομοθετικών ρυθμίσεων. Το 'δικαίωμα για την εργασία,' διεκδικούμενο από τα εργατικά κινήματα του δεκάτου ενάτου αιώνα, πρώτα σήμαινε το εξής: όχι στο αίτημα της βοήθειας από ένα 'Κράτος Πρόνοιας,' την ενσωμάτωση με το οποίο κάποιοι επεδίωκαν, αλλά καταρχήν το αίτημα της συγκρότησης της εργασίας σαν δομής του συλλογικού βίου, που θα ήταν αποκομμένη από τη μοναδική κυριαρχία του νόμου του ιδιωτικού συμφέροντος και θα επέβαλε κάποιους περιορισμούς στην απεριόριστη, από τη φύση της, διαδικασία συσσώρευσης του πλούτου.

Διότι, μετά το αρχικό σβήσιμο της ειδοποιού διαφοράς της, η εξουσία ασκείται δια μέσου της λογικής της κατανομής των σφαιρών, η οποία έχει δυο διεξόδους. Από τη μια μεριά, αξιώνει το διαχωρισμό της επικράτειας των δημόσιων υποθέσεων από τα ιδιωτικά συμφέροντα της κοινωνίας. Απ' αυτή την άποψη, διακηρύσσει ότι, ακόμη κι εκεί όπου αναγνωρίζεται, η ισότητα των 'ανθρώπων' και των 'πολιτών' αφορά μόνο τη σχέση τους με τη συγκροτημένη νομικο-πολιτική σφαίρα κι, ακόμη όπου ο λαός είναι κυρίαρχος, αυτό επιτυγχάνεται μόνο δια μέσου των δράσεων των αντιπροσώπων του και των κυβερνώντων. Η εξουσία λειτουργεί με το σβήσιμο της διαφοράς μεταξύ του δημόσιου, το οποίο ανήκει σ' όλους, και του ιδιωτικού, στο οποίο επικρατεί η ελευθερία του καθενός. Αλλά αυτή η ελευθερία του καθενός είναι η ελευθερία, δηλαδή, η εξουσία, αυτών που κατέχουν τις εγγενείς (εμμενείς) δυνάμεις της κοινωνίας. Είναι η αυτοκρατορία του νόμου της συσσώρευσης του πλούτου. Από την άλλη μεριά, η δημόσια σφαίρα, δήθεν εξαγνισμένη

από τα ιδιωτικά συμφέροντα, είναι οπωσδήποτε μια ιδιωτικοποιημένη περιορισμένη δημόσια σφαίρα, κρατημένη για τα διακυβεύματα των θεσμών και για το μονοπώλιο αυτών που τους χρησιμοποιούν για το δικό τους όφελος. Οι δυο σφαίρες αυτές είναι διαχωρισμένες καταρχήν, μόνο για να μπορέσουν να ενωθούν καλύτερα κάτω από τον ολιγαρχικό νόμο. Οι Αμερικάνοι ιδρυτές κι οι Γάλλοι θιασώτες του καθεστώτος των κολίγων (*rigime censitaire*), στην πραγματικότητα, δεν έβλεπαν τίποτε το κακό στην ταύτιση της μορφής του ιδιοκτήτη μ' εκείνη του δημόσιου ανθρώπου, που είναι ικανός να ανυψώνεται υπεράνω των μικροσυμφερόντων του οικονομικού και του κοινωνικού βίου. Επομένως, το δημοκρατικό κίνημα, στην πραγματικότητα, αποτελεί ένα διπλό κίνημα υπέρβασης ορίων. Αφενός είναι ένα κίνημα επέκτασης της ισότητας του δημόσιου ανθρώπου και σ' άλλες περιοχές του κοινού βίου κι ιδιαίτερα πάνω στον έλεγχο της απεριόριστης συσσώρευσης του πλούτου στον καπιταλισμό. Αφετέρου είναι ένα κίνημα για την επαναβεβαίωση του γεγονότος ότι όλοι κι ο οποιοσδήποτε άνθρωπος περιέχονται μέσα σ' αυτή τη δημόσια σφαίρα, που είναι ακατάπαυστα ιδιωτικοποιημένη.

[...]

Να λοιπόν τι συνεπάγεται η δημοκρατική διαδικασία: τη δράση των υποκείμενων, τα οποία, καθώς λειτουργούν μέσα στα διάκενα μεταξύ των ταυτότητων, αναπλάθουν τις κατανομές του ιδιωτικού και του δημόσιου, του καθολικού και του ιδιαίτερου. Η δημοκρατία ποτέ δεν μπορεί να ταυτιστεί με την απλή επικυριαρχία του καθολικού πάνω στο ιδιαίτερο. Διότι, σύμφωνα με τη λογική της 'αστυ-νομίας,' το καθολικό είναι ακατάπαυστα ιδιωτικοποιημένο, είναι ακατάπαυστα επαναφερόμενο σ' έναν καταμερισμό της εξουσίας μεταξύ των κριτηρίων της γέννησης, του πλούτου και των 'ικανότητων,' κάτι που λειτουργεί τόσο στο κράτος, όσο και στην κοινωνία. Μια τέτοια ιδιωτικοποίηση υλοποιείται μετά βουλιμίας στο όνομα της καθαρότητας του δημόσιου βίου, σ' αντίθεση με τις ιδιαιτερότητες του ιδιωτικού βίου ή του κοινωνικού κόσμου. Όμως αυτή η δήθεν καθαρότητα του πολιτικού δεν είναι παρά η καθαρότητα μιας κατανομής των όρων, μιας δεδομένης κατάστασης των σχέσεων μεταξύ των κοινωνικών μορφών της εξουσίας του πλούτου και των μορφών της κρατικής ιδιωτικοποίησης της εξουσίας, που μπορούν να έχουν οι πάντες. Το θέμα επιβεβαιώνει αυτά που προϋποθέτει: το διαχωρισμό μεταξύ αυτών που είναι ή που δεν είναι 'προορισμένοι' να ασχολούνται με το δημόσιο βίο και την κατανομή του δημόσιου και του ιδιωτικού. Επομένως, η δημοκρατική διαδικασία θα πρέπει σταθερά να θέτει το διακύβευμα του καθολικού κάτω από μια αντιθετική μορφή. Γιατί η δημοκρατική διαδικασία είναι μια τέτοια διαδικασία, που θέτει διαρκώς αυτό το διακύβευμα, αυτή την επινόηση των μορφών της υποκειμενικοποίησης και των περιπτώσεων επαλήθευσης, όλα αυτά που αντιτάσσονται στην αιώνια ιδιωτικοποίηση του δημόσιου βίου. Στην πραγματικότητα τότε, μ' αυτήν την έννοια, δημοκρατία σημαίνει έλλειψη καθαρότητας της πολιτικής, αμφισβήτηση των αξιώσεων των κυβερνώντων να εφαρμόζουν μια και μόνο μια αρχή πολιτικού βίου κι, έτσι, να καθορίζουν τους τρόπους κατανόησης κι επέκτασης του δημόσιου βίου. Αν υπάρχει κάτι το χαρακτηριστικά 'απεριόριστο' για τη δημοκρατία, τότε βρίσκεται εδώ: όχι στον εκθετικό πολλαπλασιασμό των αναγκών ή των επιθυμιών, που πηγάζουν από τα άτομα, αλλά στην κίνηση, που ακατάπαυστα μετατοπίζει τα όρια μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού, του πολιτικού και του κοινωνικού.

[...]

Συνήθως, η ύπαρξη ενός αντιπροσωπευτικού συστήματος θεωρείται το κρίσιμο κριτήριο για τον ορισμό της δημοκρατίας. Όμως, το ίδιο το σύστημα αποτελεί έναν ασταθή συμβιβασμό, μια συνισταμένη αντίθετων δυνάμεων. Τείνει προς τη δημοκρατία μόνο στο βαθμό που πλησιάζει προς την εξουσία, που μπορεί και πρέπει να ασκεί ο οποιοσδήποτε άνθρωπος. Απ' αυτή την άποψη, μπορεί να απαριθμήσει κανείς τους κανόνες, που ορίζουν το ελάχιστο όριο, για να επιτραπεί σ' ένα αντιπροσωπευτικό σύστημα να παρουσιαστεί ως δημοκρατικό: εκλογικές εντολές μικρής διάρκειας και μη ανανεώσιμες, ανυπαρξία ταυτόχρονων κατοχών πολλαπλών αξιωμάτων, μονοπώληση μόνο από τους αντιπρόσωπους του λαού του δικαιώματος εκπόνησης νόμων, απαγόρευση των κρατικών λειτουργών να γίνονται αντιπρόσωποι του λαού, μείωση στο ελάχιστο των κρατικών πολιτικών εκστρατειών και των εξόδων τους κι έλεγχος των αναμείξεων των οικονομικών δυνάμεων και παραγόντων στην εκλογική διαδικασία. Τέτοιοι κανόνες δεν έχουν τίποτε το παράλογο και, στο παρελθόν, πολλοί στοχαστές ή νομοθέτες, που ήσαν ελάχιστα υποκινούμενοι από μια αλόγιστη

αγάπη προς το λαό, τους έχουν μελετήσει με μεγάλη προσοχή σαν τα μέσα για την εξασφάλιση της ισορροπίας των εξουσιών, για το διαχωρισμό της αντιπροσώπευσης της γενικής βούλησης από την αντιπροσώπευση των ιδιαίτερων συμφερόντων και για την αποφυγή αυτής που θεωρούσαν σαν τη χειρότερη διακυβέρνηση: τη διακυβέρνηση απ’ αυτούς που αγαπούν την εξουσία κι είναι επιδέξιοι να την αρπάζουν. Αρκεί όμως, σήμερα, απλώς να τους απαριθμήσουμε, για να δημιουργηθεί ένα κλίμα ιλαρότητας. Δικαίως λοιπόν, αυτό που ονομάζουμε δημοκρατία αποτελεί μια κρατική και κυβερνητική λειτουργία, που είναι ακριβώς το αντίθετο από τους προηγούμενους κανόνες: αιώνια εκλεγμένα πρόσωπα, τα οποία κατέχουν ταυτόχρονα ή εναλλάσσονται σε πολλαπλά, δημοτικά, περιφερειακά, νομοθετικά ή διοικητικά αξιώματα και των οποίων ο μόνος ουσιαστικός δεσμός με τον λαό είναι η αντιπροσώπευση των τοπικών συμφερόντων, κυβερνήσεις που νομοθετούν για τους εαυτούς τους, αντιπρόσωποι του λαού που μαζικά προέρχονται από μια μοναδική ανώτερη σχολή διοίκησης, υπουργοί ή συνεργάτες τους που, επιπλέον, κατέχουν θέσεις και σ’ άλλους δημόσιους ή ημι-δημόσιους οργανισμούς, κόμματα που χρηματοδοτούνται από τις απάτες και τις μίζες των συμβόλαιων των δημόσιων έργων, επιχειρηματίες που επενδύουν κολοσσιαία ποσά για να κερδίσουν τις εκλογές, ιδιοκτήτες μεγάλων συγκροτημάτων ιδιωτικών εταιριών μέσων επικοινωνίας που εκμεταλλεύονται τους δημόσιους ρόλους τους, για να μονοπωλούν στα δημόσια μήντια. Με λίγα λόγια: μονοπώληση των δημόσιων πραγμάτων (*la chose publique*) από μια στιβαρή συμμαχία της κρατικής ολιγαρχίας με την οικονομική ολιγαρχία. Βλέπουμε λοιπόν, γιατί εκείνοι που περιφρονούν το ‘δημοκρατικό ατομικισμό’ δεν έχουν τίποτε να προσάψουν σ’ αυτό το σύστημα της αρπαγής του δημόσιου συμφέροντος και των δημόσιων αγαθών. Στην πραγματικότητα, αυτές οι μορφές της υπερ-κατανάλωσης των δημόσιων υπηρεσιών δεν προέρχονται από το χώρο της δημοκρατίας. Τα δεινά, από τα οποία υποφέρουν οι ‘δημοκρατίες’ μας, είναι κατεξοχήν δεινά, που έχουν να κάνουν με τις άπληστες ορέξεις της ολιγαρχίας.

Δεν ζούμε *μέσα* σε δημοκρατίες. Ούτε ζούμε πια μέσα σε στρατόπεδα, όπως ισχυρίζονται κάποιοι συγγραφείς, που μας βλέπουν όλους υποταγμένους κάτω από το νόμο της εξαίρεσης (των εκτάκτων αναγκών) της βιοπολιτικής διακυβέρνησης. Ζούμε μέσα σε κράτη ολιγαρχικού δικαίου, δηλαδή, μέσα σε κράτη, στα οποία η δύναμη της ολιγαρχίας περιορίζεται από τη διπλή αναγνώριση της λαϊκής κυριαρχίας και των ατομικών ελευθεριών. Γνωρίζουμε καλά τόσο τα πλεονεκτήματα αυτού του τύπου των κρατών, όσο και τους περιορισμούς τους. Οι εκλογές σ’ αυτά είναι ελεύθερες. Αυτές, ουσιαστικά, διασφαλίζουν την αναπαραγωγή, κάτω από εναλλασσόμενες ταμπέλες, των ίδιων κυρίαρχων ατόμων, ενώ, γενικώς, οι κάλπες δεν είναι νοθευμένες, παρά το τι θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς, χωρίς όμως να διακινδυνεύει τη ζωή του. Η δημόσια διοίκηση δεν είναι διεφθαρμένη, εκτός απ’ εκείνες τις υποθέσεις των δημόσιων αγορών και συναλλαγών, στις οποίες αυτή διαπλέκεται με τα συμφέροντα των ισχυρών παραγόντων. Οι ατομικές ελευθερίες γίνονται σεβαστές, παρά τις σημαντικές εξαιρέσεις, που έχουν να κάνουν με τη φύλαξη των σύνορων και την ασφάλεια της χώρας. Ο τύπος είναι ελεύθερος: όποιος θέλει να ξεκινήσει μια εφημερίδα ή έναν τηλεοπτικό σταθμό, χωρίς να έχει κάποια στήριξη από οικονομικές δυνάμεις, θα συναντήσει μεν σοβαρές δυσκολίες, αλλά τουλάχιστον δεν θα ριχτεί σε καμιά φυλακή. Τα δικαιώματα της ίδρυσης συλλογικών φορέων και της διεξαγωγής συγκεντρώσεων και διαδηλώσεων επιτρέπουν την οργάνωση του δημοκρατικού βίου, δηλαδή, ενός πολιτικού βίου, που είναι ανεξάρτητος από την κρατική σφαίρα. Το ‘επιτρέπουν’ είναι προφανώς μια διφορούμενη λέξη. Τέτοιες ελευθερίες δεν αποτελούν, βέβαια, δώρα της ολιγαρχίας. Κερδίστηκαν με δημοκρατικές δράσεις κι η εγγύηση της δραστικότητάς τους έχει δοθεί μέσα από τέτοιες δράσεις. Τα ‘δικαιώματα των ανθρώπων και των πολιτών’ είναι τα δικαιώματα αυτών που δίνουν σ’ αυτά την πραγματική τους διάσταση.

[...]

Να τι κάποτε σήμαινε ο ‘σοσιαλισμός’: ένα όραμα της ιστορίας, σύμφωνα με το οποίο οι καπιταλιστικές μορφές της παραγωγής και της ανταλλαγής ήδη συγκροτούσαν τις υλικές συνθήκες για μια ισόνομη κοινωνία και για την παγκόσμια επέκτασή της. Είναι το ίδιο όραμα που ακόμη και σήμερα συντηρεί τις ελπίδες για έναν κομουνισμό ή για μια δημοκρατία του πλήθους: η ιδέα ότι οι ολοένα κι αυξανόμενες άυλες μορφές της καπιταλιστικής παραγωγής, που είναι συγκεντρωμένες στον κόσμο της επικοινωνίας, μπορούν, σήμερα, να σχηματίσουν ένα νομαδικό πληθυσμό ‘παραγωγών’ ενός νέου τύπου, να συγκροτήσουν ένα νέο συλλογικό νου, μια συλλογική δύναμη

της νόησης, των αισθημάτων και των σωματικών κινήσεων, η οποία θα τείνει να ανατινάξει τους φραγμούς της αυτοκρατορίας. Αλλά, αν πράγματι καταλαβαίνουμε τι σημαίνει δημοκρατία, πρέπει να αποκηρύξουμε μια τέτοια πεποίθηση. Ο συλλογικός νους, που παράγεται από ένα εξουσιαστικό σύστημα, ποτέ δεν μπορεί παρά να είναι ο νους του ίδιου του συστήματος. Στη μήτρα μιας κοινωνίας των ανισοτήτων δεν μπορεί να αναδυθεί μια κοινωνία της ισότητας. Μάλλον, η ισόνομη κοινωνία αποτελείται από ένα σύνολο σχέσεων ισότητας, οι οποίες ανιχνεύονται εδώ και τώρα μέσα από συγκεκριμένες, ιδιόμορφες κι επισφαλείς πράξεις. Η δημοκρατία στέκεται γυμνή τόσο απέναντι στην εξουσία του πλούτου, όσο κι απέναντι στην εξουσία των δεσμών αίματος, η οποία έρχεται σήμερα είτε να την υποστηρίξει ή να την αμφισβητήσει. Η δημοκρατία δεν είναι θεμελιωμένη πάνω σε καμιά φύση των πραγμάτων, ούτε είναι εγγυημένη από καμιά θεσμική μορφή. Δεν στηρίζεται σε καμιά ιστορική αναγκαιότητα και δεν στηρίζει καμιά τέτοια αναγκαιότητα. Η εμπιστοσύνη σ’ αυτήν απορρέει μόνο από τη σταθερότητα των ιδιαίτερων πράξεών της. Αυτό μπορεί να προκαλέσει τον φόβο, κι, άρα, και το μίσος, μεταξύ εκείνων που έχουν συνηθίσει να ασκούν την αυθεντία του νου τους. Αλλά μεταξύ εκείνων, που ξέρουν πώς να μοιράζονται με τον οποιοδήποτε άνθρωπο την ίση δύναμη του νου, μπορεί, αντίθετα, να εμπνεύσει το θάρρος κι, επομένως, και την χαρά